ثقافتنا العربية

بين الإيمان والإلحاد

ثقافتنا العربية

بين الإيمان والإلحاد

مناظرة بين فليكس فارس وإسماعيل أدهم

بقلم

د. عصمت نصار

تصدير بقلم

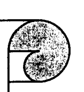
أ. د. زينب محمود الخضيري



الطبعة الثانية
فبراير ٢٠٠٦ م

رقم الإيداع
بدار الكتب والوثائق المصرية
١٩٤٩٨/ ٢٠٠٥

الترقيم الدولي I.S.B.N.
977 - 5502 - 67 - 8



الإهداء

إلى

المثقَّفين

والمثقِّفين

والمتثاقفين العرب

أهدي هذه المناظرة



تصدير

بقلم: أ. د. زينب محمود الخضيري

قال بول فاليري الناقد الفرنسي الشهير «كل ما يقال قد قيل من قبل» بمعنى أن كل جديد هو قديم؛ واتضح لمؤرخي الفكر في ضوء القراءات المعاصرة أن كل قديم هو جديد أيضاً . ويعتبر البعض ان البحث ما هو إلا مغامرة . كل ذلك قد أثبت د. عصمت نصار صحته بكتابه هذا الذي بين أيدينا .

وبداية ألفت النظر إلى أن عنوان الكتاب الذي اختير بذكاء هو عنوان مراوغ وان لم يكن مغالطاً . فالكتاب ليس عن موقف ثقافتنا العربية على الإطلاق من الأديان إنما هو عن موقف تلك الثقافة في حقبة بعينها هي حقبة ما بين الحربين، من الدين الإسلامي على وجه التحديد باعتباره هو الذي أنتج جل هذه الثقافة . وغنى عن القول أن قضايا الدين الإسلامي تفرعت عنها إشكاليات عدة: هل هويتنا هي الإسلام أم القومية العربية ؟ هل نجعل هدفنا تحقيق الوحدة العربية أم الجامعة الإسلامية ؟ هل ندعو للقومية العربية أم للوطنيات الإقليمية ومنها على سبيل المثال الفرعونية ؟ وهل هذه الوطنيات واقع حاضر ام أصول وجذور علينا إحياؤها ؟ او بمعنى آخر هل ننطلق مما وصلت إليه صيرورة التاريخ أي من الحاضر ام نلغى هذه الصيرورة ونعود للماضي لننطلق منه ثانية ؟ أيهما أكثر فائدة لنا: التمسك بالعروبة أم بالإقليمية أم الإطاحة بهما والتوجه غرباً واستعارة مكاسب حضارته العصرية المسيطرة ؟ هل نبقى على لغتنا العربية القديمة ؟ أليست هذه هي إشكاليتنا المعاصرة ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين ؟

فالدراسة التي بين أيدينا بينت لنا أن كثيراً مما قيل بصددها ما زلنا نعيده ونكرره اليوم . انطلق د . عصمت نصار في مغامرته الجريئة في طريق لم يعبد من قبل وعاد منها غانماً بقدر كبير من «الحقائق» عن كثير من

الخبايا والخفايا والغوامض . واختار نهجاً جريئاً الا وهو قلب المراكز راساً على عقب بمعنى انه جعل إسماعيل ادهم وفليكس فارس هما القلب او المركز وجعل «الكبار» في الأطراف .

بدأ من «الصغيرين» ثم رجع للأعلام . وتفسير ذلك عندي ان الكبار كانوا قد انتهوا من تحديد مواقفهم تلك التي جعلها د. عصمت نصار محوراً لهذا الكتاب، إلا أن معالجاتهم لها لم تكن أبداً مباشرة ولا صريحة إنما جاءت غالباً في ثنايا كتاباتهم في معرض معالجتهم لقضايا أخرى . وقد اضطروا في مواجهة هذه المناظرة الجريئة الصريحة أن يعيدوا الكرة على الفكر المتطرف بشكل اكثر وضوحاً وتحديداً وحسماً . وذلك لمواجهة رعونة وشطط إسماعيل أدهم الذي طرح هذه المناظرة، ذلك الشاب الصغير السن، العظيم الادعاء . ولما كان الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين فقد اضطر «الكبار» إلي إعادة النظر أحياناً، وإلى التعديل في أحيان ثانية بل وإلى التراجع في أحيان ثالثة تحملاً لمسئولية الفكر العربي . وهذا بالضبط هو الدور الذي لعبته هذه المناظرة في الفكر العربي أو في ثقافتنا العربية في فترة ما بين الحربين ألا وهو إعادة طرح السؤال . ولهذا جعل د. عصمت نصار الغليان والفوران في القلب أو المركز، وجعل التعقل والتروي وإعادة النظر المحسوب في الأطراف . وانتصرت طبيعة ثقافتنا العربية فخمدت النيران واستقرت الأمور . هؤلاء الذين أشرت إليهم بـ «الكبار» قسمهم د. عصمت نصار إلى فريقين هما فريق المجترئين على حسب تعبيره ويشتمل على كل من على عبد الرازق، وطه حسين، وسلامة موسى، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، وحسين فوزي ... الخ، وفريق المحافظين المستنيرين «وإن كنت لا أميل لهذه التسمية التي تحمل تناقضاً بين قطبيها وافضل عليها المجددين المتحفظين أو المعتدلين» ويضم كلاً من محمد فريد وجدي، وعبد المتعال الصعيدي، ومصطفى عبد الرازق، وبالطبع فليكس فارس .

وتكشف لنا هذه الدراسة علاقة إسماعيل أدهم بالطورانية والكمالية ويهود

الدونمة والصهيونية من جهة وطبيعة الدور الذي لعبته هذه الاتجاهات والنزعات في فكرنا العربي فيما بين الحربين من جهة أخرى وهو دور جد خطير .

حاول د. عصمت نصار أن يحدد حقيقة إسماعيل أدهم وبذل جهداً كبيراً في سبيل ذلك وقد حال دون نجاحه المطلق الغموض المحيط بالرجل وربما التعتيم المتعمد، إلا أن الأمر الذي يحسب له هو تقديمه لكثير من المعلومات عن الجمعيات والصحف والمحافل اليهودية الصهيونية التي كانت ترتع في مصر في غفلة منا . اقتحم إسماعيل أدهم الذي انتحر دون الثلاثين حياتنا الثقافية بمجموعة من الأفكار التقطها في عجالة من الطورانية والكمالية والصهيونية ومن الاستشراق الديني الروسي والألماني والتركي، وسعى للترويج لها بجهالة أوقعته في المغالطة تارة، وفى الخطأ العلمي تارة ثانية، وفى التناقض تارة ثالثة . كانت قضية إسماعيل أدهم المحورية كما هو الحال عند كل مجدد وكل مصلح وكل مبتدع في عالمنا العربي الإسلامي هي الدين؛ إنما الجديد عنده في هذا المقام هو أن موقفه من الدين لم يكن موقفاً فكرياً فحسب بل كان أيضاً وفى المقام الأول موقفاً شعورياً . كان إسماعيل أدهم يكره الإسلام . واجتهد د. عصمت نصار في تفسير تلك الكراهية: هل مرجعها لإجبار أبيه له على ممارسة شعائره في صغره ؟ هل لقناعته بأن الإسلام في ظل الخلافة العثمانية كان سبباً لتخلف الأتراك وهو منهم ويعتز بتفوقهم وضرورة سيادتهم ولذا جعل مرامه هو القضاء عليه ؟ أم لهذين السببين ولأسباب أخرى نجهلها ؟

وفى رأيي أنه لم يذهب إلى أن الأديان ما هي إلا أساطير نتجت عن ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية وإلى أن الحضارات الملية التي قامت على الأديان لم تقدم للإنسانية شيئاً يذكر، إلا لينال من الإسلام . لست مدافعة عن الإسلام فمن يفضلني في ذلك يعدون بالآلاف ومنهم فليكس فارس المسيحي الماروني، الذي وصفه د. عصمت نصار بأمير المنابر وفارس العروبة، إنما أنا متقصية للحقيقة . فلو كان إسماعيل أدهم قد هاجم

الإسلام عن علم دقيق، وبعد جهد يقتضيه التصدي لعقيدة لها هذه القوة والشأن، لكان عذره أنه ممن يغلبون العقل على الإيمان - إلا أن الرجل فعل ذلك ناقلاً عن بعض المستشرقين - كما اثبت د. عصمت نصار بالأدلة، وغير مقدر لطبيعة الهوية العربية الدينية الفطرة، ومستخفاً بكل مقوماتها .
وكان يناشد «أحرار الفكر» في مستهل كتابه «من مصادر التاريخ الإسلامي» أن «يجاهدوا في سبيل تحرير العقل الإنساني من تأثير الأساطير الدينية والمزاعم الوطنية» ويبدو أن اليأس من التأثير دفعه إلى الصراخ لفتاً للأنظار في كتابه «لماذا أنا ملحد ؟» الذي فضح د. عصمت نصار انتحاله من كتاب لبرتراند رسل بنفس العنوان - ليرد عليه أحمد ذكى أبو شادي في كتابه «لماذا أنا مؤمن ؟» ومحمد فريد وجدي في رسالته «لماذا هو ملحد ؟» وعبد المتعال الصعيدي ومحمد حسين هيكل معبرين بصدق عن ذواتهم وغير مقلدين وعندما تشكك في كل ما هو إسلامي: النص القرآني، والسنة، والأحاديث، والتراث باسم النقد والتحقيق التاريخين ردوا عليه وفليكس فارس مبينين جهله بالآليات التي زعم إعمالها ومستخدمين المناهج العلمية التي افتقرت لها كتاباته لدحض مزاعمه .

الدراسة تقدم لنا الكثير المثير عن إسماعيل أدهم ولكنها لم تنجح أو تهربت من الإجابة الواضحة عن هذا السؤال الملح : من هو إسماعيل أدهم ؟ هل كان في خدمة تركيا عندما أوفدته كلية الآداب بجامعة الأستانة إلى مصر عام ١٩٣٦ لدراسة «الحياة الاجتماعية والأدبية» في بلادنا فبعث لها بثلاثة عشر تقريراً مسهباً، هل كان في خدمة الصهيونية عندما دافع عن حق الإسرائيليين في فلسطين خاصة في مقالاته السبع التي نشرها في مجلة «الشمس» عام ١٩٣٧ والتي تحمل عنواناً موحياً «الصلات بين الإسرائيليين والعرب منذ أقدم العصور» اتهمه الإنجليز بالتعاون مع أعدائهم ويقال أن خوفه منهم هو الذي دفعه للانتحار، ألا يعنى أن هذا الرجل يميل للعب دور العميل ؟ تساؤلات هي من حقنا لا تدفعنا إليها الرغبة العارمة في توجيه الاتهام بالعجالة إنما الرغبة في معرفة الحقيقة مهما كانت .

أما فليكس فارس الطرف الثاني في المناظرة الشهيرة الذي لعب دور المستجيب «لمصاولة إسماعيل أدهم»، فهو مسيحي ماروني لبناني يقدمه لنا د. عصمت نصار على أنه من المحافظين المستنيرين شأنه شأن مصطفى عبد الرازق، والعقاد، وذكى مبارك ... الخ من حيث رفضه التغريب ودعوته لإحياء الثقافة والحضارة العربية .

أما انا فأراه مختلفاً عن هؤلاء فهو إذ يرفض التغريب فهو يرفض أيضا الإحياء فلقد أدرك بحسه التاريخي أنه لا يمكن إلغاء التاريخ بمعنى أنه ليس بالإمكان الذوبان في الغرب وإلغاء تراثنا، كما أنه ليس في الإمكان إحياء ماضينا الذهبي في حاضرنا المتخلف بسبب هذا التاريخ أدرك المأزق ببصيرة نفاذة إلا ان صوته ضاع وسط الصخب والضجيج الذي احدثه أدهم . كانت دعوة فليكس فارس جميلة وجليلة في معانيها، صادقة في دعوتها للأخوة الدينية والتسامح العقدي الذين حققتهما العروبة على مر العصور . وبالرغم من نجاح د. عصمت نصار في عرض موقف فليكس فارس إلا أنه بالغ أحياناً بصدد تقديره لأثر دوره في معاصريه مثلما فعل عند ذهابه إلى أن فكرته عن وحدة الأديان وتصالحها كانت إحدى رؤى الشيخ المراغي شيخ الأزهر .

ميزه هذا الكتاب في رأيي هي طرح الأسئلة تلو الأسئلة ليجيب عن البعض ويترك لنا فرصة الإجابة عن البعض الأخر حثاً على علاقة جدلية مع قارئه . ومن الأسئلة التي يطرحها ويجيب جزيئاً عنها : هل الدين من الثوابت في ثقافتنا ؟ هل ثمة تعارض بين الدين والعلم ؟ هل تكفل حرية الفكر الشك في العقيدة ؟ وما هو دور الأزهر تجاه الملحدين ؟ اجاب عن هذه الأسئلة وهو يعرض للمناظرة الشهيرة وترك الباب مواربا لندرك أن اليوم شبيه بالأمس ... عندنا .

وطرح أسئلة أخرى أثارت رعباً في قلبي وعقلي : هل تواجد الدعوة إلى الإلحاد في عشرات المواضع على الإنترنت مجرد صدفة ؟ وهل ستكتفي الجمعيات الإلحادية التي يتتبعها محققاً بهذا التواجد المعلوماتي ؟

وثمة أسئلة طرحها لتثير الرعب في نفوس أرباب العروش وملاك

رؤوس الأموال وأصحاب المراكز والمناصب السياسية في عالمنا العربي : هل زعزعة المبادئ والقيم الدينية من مصلحتهم علماً بأنها الضامن الأوحد لسلامة كراسيهم ؟

وأخيراً وليس آخر أقول إنني استمتعت بقراءة هذا الكتاب الجاد الذي رجع صاحبه لكل الأصول المتاحة وهي هائلة كماً وكيفاً وتقصت حقيقة كل ما له علاقة بثقافتنا العربية في فترة ما بين الحربين من جمعيات وصحف وروابط كنا لا نعرف عن أغلبها شيئاً، واجتهد في التأويل والتفسير ، ونقل إلينا دهشته وشغفه فشاركناه مشواره .

وأحسب أن هذا الكتاب فريد في منحاه ومنهجه في كتاباتنا العربية، فهو ليس تأريخاً سردياً إنما هو تأريخ لحقبة من الفكر العربي من خلال تتبع لمواقف أعلام هذا الفكر من قضية بعينها أحسن اختيارها لأنها حجر الزاوية بكل ما عداها .

وإن كنت آخذة على تلميذنا د. عصمت نصار بعض الأمور مثل الإطالة دون توظيف في المعالجة، والمخالفة في بعض الأحكام، وعدم الالتفات للضبط التاريخي «لوقائع» المناظرة، واستخدامه لمصطلحات فضفاضة، فما ذلك النقد إلا لرغبتي في المساهمة في أن يكون كتابه على افضل صورة خاصة أن هذه الهنات قليلة للغاية .

أما الإيجابيات فهي من الكثرة بالقدر الذي يمكن للقارئ ملاحظتها والوقوف عليها بدءاً من حديثه عن فن التناظر في المقدمة وانتهاء بالخاتمة الرمزية التي ذيل بها مؤلفه .

ولا يسعني إلا أن أتمنى له ولنا المزيد من البحث في هذا المجال الذي ما يزال بكراً والذي هو قادر على دراسته بما يثريه .

أ. د. زينب محمود الخضيري

رمادا : ٣ / ٦ / ٢٠٠٠

في أدب التناظر

لا بأس أن يؤيد الإنسان مذهبه بالحجة والبرهان .
ولا بأس أن ينقض أدلة خصمه ويزيفها بما يعتقد أنه مبطل لها،
ولا ملامة عليه في أن يتذرع بكل ما يعرف من الوسائل
إلى نشر الحقيقة التي يعتقدها،
إلا وسيلة واحدة لا أحبها له
ولا أعتقد أنها تنفعه أو تغني عنه شيئاً،
وهي وسيلة الشتم والسباب .

إن لإخلاص المتكلم تأثيراً عظيماً في قوة حجته
وحلول كلامه المحل الأعظم من القلوب والأفهام،
والشاتم يعلم الناس جميعاً أنه غير مخلص فيما يقول،
فعبثاً يحاول أن يحمل الناس على رأيه أو يقنعهم
بصدقه وإن كان أصدق الصادقين .

*   *   *

لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون الغرض من المناظرة
شيئاً غير خدمة الحقيقة وتأييدها،
وأحسب أن لو سلك الكُتّاب هذا المسلك في مباحثهم
لاتفقوا على مسائل كثيرة وهم لا يزالون مختلفين فيها .

مصطفى لطفي المنفلوطي

مقدمة

يمثل فن التناظر الجانب الإيجابي من الحوار الفلسفي، وهو آلة الخلاف والاختلاف، وأطراف دروب الجدل، وأعمق ميادين الإبداع العقلي، ويشهد بذلك تاريخ الفكر الإنساني الذي حفلت مآدبه بمئات المناظرات التي عبرت عن رؤى المجددين والمحافظين، والمعتدلين والمجترنين من الفلاسفة والمتفلسفين .

وقد اختلف المفكرون حول قيمة التناظر ومكانته في مذاهبهم فيعده سقراط وأفلاطون السبيل الأقوم للمعرفة والوصول إلى الحقيقة، ويروق للمجددين والتنويريين جعله أداة لتثقيف وتوجيه الراي العام، ويدافع عنه الليبراليون بوصفه نافذة التعبير عن الراي الحر وحقاً إنسانياً لا يجور عليه إلا كل مستبد وجامد ويوحد الوجوديون بينه وبين إثبات الذات ووجود الأنا الحر وشتى صور الإبداع . وقد اتسم فن التناظر بخصال تميزه عن اللجاجة اللفظية،والسفسطة الجدلية،والأدلة الخطابية، والخصومة الشخصية، وأهم هذه السمات :الأدب في طرح الدعاوى، والحرية في النقد ومصداقية الدفوع، وعقلانية الحجج،والقناعة برأي الخصم عند ثبوت البرهان .

وللتناظر أشكال عدة نذكر منها :-

المعاكظات الشفهية شأن محاورات سقراط والسفسطائيين، وأفلاطون، ومجادلات المتكلمين في المسيحية والإسلام، ومطارحات التنويريين في الثقافتين الغربية والعربية .

والمساجلات النقدية ويمثلها مصنفات المتكلمين والفلاسفة التي حوت أحاجيهم واختلافاتهم حول قضية أو موضوع أو مذهب مثل : مصارعة

الفلاسفة للشهرستاني ومصارع المصارع لنصير الدين الطوسي، وتهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد، ومصر الحديثة للورد كرومر والإسلام روح المدنية لمصطفى الغلاييني، وفى الشعر الجاهلي لطه حسين ونقد كتاب الشعر الجاهلي لمحمد فريد وجدي .

والمعارف الصحفية وتعبر عنها مقالات المتفلسفين النقدية والنقضية التي أثرت صحافة الرأي في الشرق والغرب خلال مناقشاتها للقضايا وتحليلها للمذاهب وطرحها للمناهج، ومن أشهر هاتيك المعارك في الفكر العربي الحديث معركة صحيفتي الجامعة والمنار حول فلسفة ابن رشد بين فرح أنطون ومحمد عبده ومعركة الفصحى والعامية، والدين والعلم، والقديم والجديد، والشرق والغرب التي جرت على صفحات المقتطف . والمشرق، والهلال والعصور، والمجلة الجديدة، والأزهر، والسياسة الأسبوعية والرسالة بين المعممين والمطربشين والمقبعين من المفكرين العرب والمستشرقين على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم .

وقد اجتمعت كل خصال وسمات وأشكال فن التناظر السابقة في تلك المناظرة التي نحن بصددها - أي مناظرة فيلكس فارس وإسماعيل أدهم حول الثقافية العربية - فقد بدأت المناظرة بينهما في شكل الحوار والمجادلة الشفهية في المنتديات والصالونات الأدبية ثم تطورت إلى مطارحات نقدية على صفحات الدوريات واستحالت بعد ذلك إلى مساجلة فلسفية شارك فيها معظم المفكرين العرب المعنيين بقضايا النهضة وتجديد وتحديث الثقافة العربية الأمر الذي جعل منها أكبر وأثرى المعارك الفكرية العربية في فترة ما بين الحربين العظميين وتشهد بذلك عشرات المصنفات التي أثرى بها المتناظرون ميادين البحث حول القضايا المطروحة والإشكاليات المختلف عليها الأمر الذي سوف تكشف عنه هذه الدراسة .

ولا غرو في أن هذه المناظرة قد اجتمع لها من سمات الأصالة والطرافة ما لم يتأت لغيرها من المناظرات الفلسفية العربية بين المحافظين

والمجددين في القرن العشرين فهي أولى المناظرات التي طرحت موضوع الثقافة على مائدة الفكر العربي . وقد مكنت معارف المتناظرين الفلسفية من التحاور حول ماهية الثقافة العربية وما صدقاتها وأثرها في المجتمع العربي وصلتها بتقدمه وتخلفه وإثارة العديد من إشكالياتها، التخلف والتقدم، المحتوى والمضمون، والهوية، والثوابت والمتغيرات .

أما مواطن الطرافة فتتمثل في شخصية المتناظرين ومواقفهما حيال القضايا التي أثاراها خلال المناظرة .فالأول هو فيلكس فارس لبناني مسيحي ماروني ذو خؤولة فرنسية أبى إلا أن يكون للأديان درعاً وسيفاً ليزود عنها طعون المستشرقين الجائرة وحملات الماديين الغادرة، وانضوى منذ يفاعته تحت لواء المحافظين، وراح يدعو للأخوة الدينية، والوحدة العربية، والاعتصام بحبل الثوابت الثقافية خطيباً وكاتباً حتى لقب بأمير المنابر وفارس العروبة .

أما الثاني : فهو إسماعيل أحمد أدهم تركي مسلم ذو خؤولة روسية، شب متمرداً على جبلته فحملته جيادها الجامحة إلى دياجير الفلسفات المادية، وسرعان ما هوت به من على ظهرها؛ لحداثة عهده بالفروسية فاندفع مترجلاً على غير هدى معلناً كفره بالأديان، شاكاً في أصولها، ومنكراً لوجود الله، ثم آوى لقلعة الطورانية يضرب بسهام المستشرقين الشرق وثقافته، والعرب وتراثهم، ويقرع طبول الصهيونية مشعلاً لنار الفرقة الملية والعرقية والجنسية، متشدقاً بالفلسفات المريضة، ومتعللاً بالنظريات العلمية المشوهة حتى نعت بأدهم الكفر والفارس الجامح .

ولم يجد المتناظران أفسح من مصر ميداناً لنشر أفكارهما فهبطاها في منتصف العقد الرابع من القرن العشرين، ولم يكن من العسير عليهما الانضمام إلى منابرها الثقافية المتباينة والمشاركة في المعارك الدائرة بين فرقها (رجعيون ومجددون، معتدلون ومجترنون، ومستشرقون ومستغربون وصهاينة سانسيمونيون) يتساجلون جميعا في متنفس من الحرية .

ولم تكن مناظرتهما سوى مساهمة إيجابية في المعارك الفكرية التي بدأت في مصر منذ ظهور صحافة الراي في أخريات القرن التاسع عشر .

ولا ترجع أهمية هذه المناظرة لأصالة موضوعها وطرافة شخصية طرفيها فحسب بل ترجع كذلك إلى الأبعاد الفكرية والتاريخية الكامنة وراء نقوض المتناظرين ودفعوعهما حول القضايا والإشكاليات المطروحة فقد عبرت آراء فيلكس فارس عن سمات وخصائص حركة التجديد في بلاد الشام، وعكست كتابات ادهم طبائع وخصال مدارس التحديث في تركيا، وكشفت مساجلاتهما عن أصول العديد من الأفكار والاتجاهات التي اثرت في الفكر العربي الحديث نذكر منها :- مفهوم الثقافة والحضارة الفرعونية والفينيقية،الرابطة الإسلامية والجامعة العربية، والنزعة الطورانية، وصورت مساهمات المفكرين المصريين في هذه المساجلة طبائع الاتجاهات الفكرية السائدة في مصر ومدى تفاعلها مع المسائل المطروحة، واوضحت مدى امتلاك المتساجلين لأدوات فن التناظر وقدر التزامهم بآدابه .

ويجدر بنا التنبيه على أننا لا نسعى من عرض وتحليل ونقد هذه المناظرة إلى الدفاع عن التراث العربي الثقافي ولا دفع الطعون عن الموروث العقدي إسلامياً كان أو مسيحياً . بل شرح أبعاد قضية الإيمان والإلحاد في الفكر العربي الحديث، وتوضيح مواقف المنابر الفكرية المختلفة حيال الثقافة العربية من حيث مفهومها ومضمونها وثوابتها ومتغيراتها، ثم الوقوف على ما انتهت إليه مثاقفاتهم ومطارحاتهم، وفضح حقيقة دعاوى بعض المتعملقين الذين انتحلوا جانباً من آراء المتساجلين ونسبوه إلى أنفسهم وقدموه للرأي العام على أنه ترياق النهضة ودواء المحنة والتخلف .

كما أننا لا نقصد الإجابة عن السؤال المطروح - الذي تلوكه السنة العوام والمتخصصين على حد سواء - ألا وهو : ما الموقف الذي يجب علينا اتخاذه تجاه ثقافة العولمة نصارع، نصالح، نصادر، نصانع ؟ بل اجتهدنا في طرح عشرات الأسئلة التي تعين كل من يحاول التصدي لهذا السؤال

المطروح واتحنا له فرصة اختيار الإجابة الصحيحة من بين الإجابات التي بسطها المتساجلون .

ولا نزعم أننا بصدد تقديم مشروع فلسفي أو خطاب نهضوي . بل إن غايتنا هي التحقق من بعض الواقعات التاريخية التي حاول البعض تزييفها، وإبراز وقائع أخرى عمل المغرضون على طمسها . وبالجملة فهي مساهمة متواضعة من قبل كاتب هذه السطور للكشف عن الجانب الفلسفي في نهوج ورؤى المفكرين العرب في الفترة ما بين الحربين العظميين، وهي في اعتقادنا أثرى فترات الفكر العربي الحديث والمعاصر، وتوضيح طبيعة الدور الذي اضطلع به الاتجاه المحافظ المستنير في هذه الحقبة، وتبيان موقفه من قضية الثقافة وإشكالياتها التي مازالت مطروحة على مائدة البحث، و إلقاء بعض الضوء على سمات المدارس الفكرية السائدة آنذاك في (الشام - تركيا - مصر) وبيان مدى تفاعلها وأثرها في فكرنا المعاصر .

* * *

أما عن قصة هذا الكتاب فترجع إلى ثلاثة أعوام مضت فقد شرعت وأستاذي الدكتور: عاطف العراقي في تحقيق بعض كتابات المفكرين العرب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على غرار كتاب (مجالي الغرر لكتاب القرن التاسع عشر) ليوسف صفير، و (الإصلاح والنهضة) لمحمد كامل الخطيب، و (المعارك الأدبية في مصر) لأنور الجندي . وقد اجتهدت في جمع عشرات المقالات التي تتسم بالطابع الفلسفي لنخبة من المفكرين العرب وقد أثار انتباهي خلال عملية البحث وجود بعض الاستفتاءات والمعارك الفكرية، والمقالات النقدية المتبادلة على صفحات العديد من الدوريات، فانصرفت إلى دراستها وتحليلها وتصنيفها وتبويبها وذلك لأهميتها وأثرها البالغ في قضايا الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر . غير أن هذه المناظرة التي نحن بصددها قد آثرتها عن غيرها بالدراسة والبحث، واقترحت على أستاذي أرجاء مشروع التحقيق إلى أن

انتهى من دراسة هذه المناظرة والوقوع على أبعادها - فوافقني ورغب عن المشروع إلى استكمال بعض مؤلفاته التي صدرت تباعاً بعناوين (الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسية - الفلسفة العربية مدخل جديد) - وكنت اعتقد - واهماً - ان ذلك لن يستغرق سوى بضعة أسابيع، وذلك لأن مناظرة فيلكس فارس وإسماعيل أدهم لا تتعدى المقالات العشرة، ولم يكن في تصوري حجم أبعادها التاريخية، وقدر أثرها في الفكر العربي، ومدى اتساع مداها، واستحالتها إلى مساجلة من أكبر المساجلات في القرن العشرين كما أشرنا، وقد دفعني ذلك للاتصال بأستاذتي وصديقتي الدكتورة / زينب الخضيري؛ لأطلعها على خبر هذه المناظرة طامعاً في النصيحة والتوجيه إلى أفضل النهوج لعرضها ومعالجة أفكارها ولم أجد منه إلا الترحاب .

فبسطت لي من رداء العلم والبحث ما لم أكن أحلم به فهذا دابها مع تلاميذها، وتلك هي جبلتها عن أبيها العلامة محمود الخضيري . وفاض كرمها فوعدتني بتقديم هذا الكتاب بدراسة نقدية فور انتهائي منه وها هي قد وفت بوعدها فلها منى أسمى أيات الشكر والحمد (*) .

تلك هي قصة الكتاب أما عن محتواه فهو : يشتمل على ثلاثة أبواب موطنة بمقدمة، ومذيلة بخاتمة . فتتناولنا في الباب الأول : المتناظرين فعرضنا لحياتهما وأهم آثارهما والاتجاهات الرئيسية التي شكلت عقليهما .

ووقفنا في الباب الثاني على موضوع المناظرة وخلفياته التاريخية وأبعاده الفلسفية في الفكرين الغربي والعربي، وبينا أثر فلاسفة الغرب على

(*) ولما كنت مستطيعاً بغيري كان لزاماً علّى أن أتوجه لأهل الفضل من الأ صدقاء والزملاء الذين أعانوني على إنجاز هذا الكتاب بجزيل الشكر فكانوا منى بمثابة المقل التي تقرأ وتراجع، وتصوب وهم :
أ. طارق أبو الطاهر محمود، الآنسة مرفت عبد الحفيظ، وأعضاء جماعة خلان الوفا بآداب سوهاج، د. خالد محمد أبو الحسن، د. بهاء مزيد، د. شعبان عبد الله، د. على قاسم، د. صبري توفيق، فلهم منى عظيم الشكر والإقرار بالعرفان .

المفكرين العرب مجددين كانوا أو محافظين، وناقشنا في الباب الثالث قضية الثواب والمتغيرات في الثقافة العربية (الدين، الهوية، اللغة) وموقف المتساجلين منها .

أما عن المنهج الذي انتهجناه فهو عين المنهج المستخدم في جل أبحاثنا السابقة وهو التعويل على المنهج السردي، والتحليل التاريخي في العرض، وعلى المنهج النقدي والمقارن في المعالجة . ويجدر بي الإشارة إلى أنني طبقت المنهج التفكيكي في التصدي لبعض النصوص، وقمت بتوظيف النص الواحد لمعالجة أكثر من فكرة، وانتحلت بعض جوانب من نظرية التناص خلال مقارنتي كتابات المتناظرين بالكتابات السابقة والمعاصرة لهما .

وحسبني أن أشير إلى امرين :- أولهما أن كثرة استشهادي بالنصوص كان متعمداً ويرجع ذلك إلى حرصي على كشف وتوضيح رؤى المتناظرين من جهة، وندرة المصادر التي استندت إليها في العرض والتحليل من جهة ثانية، والإعراب للقارئ عن مدى مصداقية المقدمات التي عولت عليها في استنتاجي ونقودي من جهة ثالثة .

وثانيهما أن الحواشي والتعليقات التي حرصت على إيرادها تعد مكملة للمتن ومتممة لسياق الفكرة المطروحة .

د. عصمت نصار

مصر القديمة في ٢١ / ٤ / ٢٠٠٠



الباب الأول

المتناظران

لقد طغت على مجتمعنا في معتقداته وفي نظم أسرته وفي آدابه وفي حكوماته دخيلات من متخلفات جميع العصور وجميع الأمم فنحن اليوم أشبه بنبيل أخنى عليه الدهر فأجاعه، فهو يأكل من فضلات موائد الأمم ومزق ثوبه فهو يستر عورته بترقيعه ملتقطاً له الخرق أمام كل بيت غريب، ومن كل مزبلة تعترض طريقه . أما والله ما يهيب بنا إلا الدعوة لإقامة حضارةٍ عربيةٍ شرقيةٍ بهذه الأوطان إلا الاشمئزاز يستذرف الدمع لما يصدم سريرتنا كل يوم من هذه المساخر تمشي وهي لا تبالي على قبور الأجداد وعلى مهود الأطفال .

* * *

أهملني الترك لأنني عربي، وأهملني العرب لأنني نصراني، وأهملني النصارى لأنني لست جيزوتياً .

فليكس فارس



لسنا جوادي رهان نتسابق . ولسنا في مجال نريد أن ننتصر لرأينا حقاً أو باطلاً . إن في أعناقنا مصير قضية ملايين من حيث تعلق مصيرها بقضية الغرب والشرق فيجب أن تكون وجهتنا الحقيقية عدم تزييف الكلام .

* * *

أصبحت في العهد الأخير هدفاً لجماعة تعمل على تشويه أعمالي الأدبية والعملية والطعن في كفاءتي الذهنية ، لا لشيء اللهم إلا لأني ملحداً ولست أعرف كيف يكون الإلحاد سبباً في الطعن في كفاءة صاحبه ولا يكون التدين سبباً لذلك ؟

إسماعيل أدهم

الفصل الأول

أمير المنابر فليكس فارس

- حياته وآثاره .
- أثر الاتجاه المحافظ في لبنان على أفكاره وآرائه .

حيـاته وآثـاره ..

هو فليكس حبيب فارس انطوان، (١٨٨٢ - ١٩٣٩ م)، ولد بقرية (صليما) التابعة لقضاء المتن الأعلى بلبنان من أب لبناني ماروني، محام، وأديب، وسياسي، وأم سويسرية بروتستانتية، هولندية الأب وهى (لويز شفاليه) وكانت على قدر عالٍ من الثقافة، وعمه انطوان فارس صاحب جريدة المرصاد الحرة [1] .

نشأ في رحاب مكتبة أبيه الضخمة التي جمعت بين الآداب العربية والأجنبية، وكتب اللاهوت، والسياسة، والعلم وراح ينهل منها قدر طاقته في صحبة امه التي مكنته من ناصية العديد من اللغات الأجنبية (الألمانية - الفرنسية - الإنجليزية) وكان أحب الكتب لنفسه في فترة الصبا دواوين الشعر فشب يقرض الشعر ويرسله مقفي موزوناً . حتى لقبه أصحابه بأمير شعراء لبنان ويقول فليكس في ذلك لأحد أصدقائه : (كتبت كثيراً يا فريد، وها أنا على منحدر قمة الصبا ارى الأفق لا يزال بعيداً أمامي، ونجوم آمالي تترجرج في سماء مدلهمة يغطيها سحاب الجهل في أمة ما زال فيها الألمعي غريباً . اتخطى الطراط إلى شفير الهاوية، بجسد نحيل يحمل، ما كتبت يمناه ويشد به شماله إلى حيث يسود السكون أنا أحد إخوانك، غصن من ذلك الروض الذي حصدت منه . أنا كاتب للحق، وشاعر لنصرة الشعائر الطبيعية السامية التي بها سعر السعادة، وقد أصبحت متلاشية أمام الألفة التي يفسدها التصنع ويقتلها الطمع والاستعباد، وهذا القلم الذي يخط لك ذكراً يدوم قليلاً ويتلاشى ككل شيء على الأرض، هذا القلم المتعب الذي تدبره يد أنحلتها الأدواء ويملى عليه فؤاد برحته المصائب، لهو كقلبك من قبل، جنح مكسور يرفرف إلى العلاء، ولكنه لم يزل معذباً على الأرض . يكفي أن أغمض أجفاني وارتقى بالفكر إلى عالم (الكل) الذي ألفته لأراك) [2].

شب عصامياً، فلم يكن ابواه من المرسرين فاشتغل مدرساً بمدرسة عبيه التي انشأها الدروز، ثم فاخوري (صانع فخار) ببلدة المريجات . ثم عمل بالصحافة فكتب عام ١٨٩٨ في بعض المجلات المصرية كأنيس الجليس ومجلة سركيس [٣] . وحرر مع صديقه مارون عبود (١٨٨٥ - ١٩٦٢ م) مجلة النصير عام ١٩٠٨ بلبنان .

وكانت الموضوعيات الاجتماعية، والأخلاقية شاغله الأول، فكتب عن العفة، والخيانة، والكراهية، والحب نثراً، وشعراً، ومن أشهر أبياته في الحب :

يا حبُّ، قالوا لي بأنك ترتقي ... بالنفسِ نحوَ النعمةِ السماوية
يا حبُّ، كم طالعت عنك مقالةً ... رسمت لنا الدنيا بأجمل صورة
والآن قد ضيعت آمال الصبا ... وغدوت شيخاً في ربيع فتوتي
فرأيتُ فيك شقاوةً لو سُطرت ... لمحوتُها عفواً بآخرِ دمعة
يا حبُّ، إما أن عصرك قد مضى ... أم أنت لم تجتز لباب الجنّة
يا ربُّ عفوك، كلُّنا ذا البقا ... نجنى ومن منَّا بدون خطية
يا ربِّ ألفتنا تناست « كلما » ... أعطيته لبنى الورى بالفدية
يا ربِّ عُدْ للأرض ثانيةً فما ... لسواك في رفعِ البلادِ من قدرةِ
ولقد بكيتُ على المصائب في الورى ... حتى ذرفتُ لها بقايا دمعتي
وغدوتُ لا أخشى الجراحَ من الأسى ... فالسيف لا يدمى فؤادَ الميتِ

ومن شعره العاطفي :

وأنتِ زهرةُ حسنٍ لم تمر بها ... عوا صفُ الدهرِ حتى تدركي حزني
وأنتِ إكليلُ قلبي باقةً وضعت ... فوق الضريح تغطى رهبة الكفن
وكيف يدرك زهر الواد كم أسف ... وكم دموع ثوت في ذلك السكن
فليس شعري إلا النفسُ صارخة ... كالطير يبكى غريباً خضرة الدمن
فليت نفسي لم يأتِ الحياة ولم ... تلقَ اغترابا وليت الناس لم ترني
أتيت للأرض روحاً لا تدري سوى ... ما قد رأته قبيل الخلق في عدن
فصادفت من خداعِ النّاس ما سئمت ... به البقاءَ ولم ترضخ لدى الأحن [٤]

ويمكننا أن نلمح نزعته الدينية وصدق عاطفته الروحية في أبياته السالفة، الأمر الذي يؤكد أن تعصبه للثقافة العربية، ودفاعه عن العقائد، والقيم الروحية - التي سوف تكشف عنها آراؤه - لم يكن إلا استجابة لدوافعه النفسية وتآلفاً مع جبلته الفطرية .

ولم يكتف فليكس بالكتابة في الصحف موجهاً ومعلماً، بل شعر ان ضمير الأمة الحي بداخله يؤنبه لتقاعسه عن القيام برسالة التنوير والإصلاح؛ فراح يخطب في المحافل والمنتديات ومن أشهر خطبه في هذه الآونة خطبة عن الحرية والإخاء والمساواة والوئام بين الهلال والصليب والشيوخ والقساوسة [٥] وخطبته عن الصنائع والفنون والقاها في كلية القديس يوسف بمناسبة إنشاء أحد آبائها مدرسة صناعية .

وراح من فوق المنابر يؤكد على ان وظيفة الأديب لا تقف عند تسلية القراء بكلام معسول في عبارات جزلة رقيقة تحملها إليهم القصائد والقصص، بل إن وظيفته الأولى هي التنوير، وتوعية الرأي العام، وإنهاضه من كبوته، وإيقاظه من غفلته ويقول في ذلك :- (النصير وهو الناظر إلى أحوال البلاد بعيون كتابها، والمفكرين بها، لا أراه منتشراً بيننا بأعمدته الحافلة إلا لغاية واحدة وهى تنوير الأذهان بأذهان البلاد، وترقية عواطف الوطن بعواطفه ... مدنيتنا أسيرة يجب فكها من قيدين ثقيلين يغلان الأيدي والفكر، القيد الأول الحاجات العمرانية، والقيد الثاني النظام الاجتماعي . الأول : يجعلنا عبيداً موثقي الأكتاف، بخشب، بحديد، بنسيج، بإبرة، بخيط، بنحاسة صفراء توضع على أحذية الأولاد ... ذلك استعباد هائل يدمى مقلة شيوخنا ويضيع ثقة نسائنا بنا، ويحنى ظهور شبابنا باليأس، ويموه جبين الشبيبة المملوءه نشاطاً باصفرار القنوط .

القيد الثاني، هو ذلك التقليد الذي نأخذه عن الأجانب ونريد ان نجعله نظاماً لألفتنا، مع أننا لا نلائم لمحمله ولا يلائم طباعنا ولا الاستعداد الغريري الذي يحول بدمائنا أن نرتضى به . يجب أن نرتقي يا قوم، ولكن من

يرقينا ؟ ايتها الصفحات الحاملة آخر جهاد لأول انتصار، انتشري بين شعب فتح عينيه للنور بفضل من تقدم من الأدباء، لقد مضى زمان كان صوتهم يضيع مع الدوى ... أما الآن فقد أصبح القسم الأعظم من البلاد يفهم لغة البلاد، وقد لاحت بعض شرارات على ذلك الرماد البارد منذ أجيال، فإلى الأمام أيها النصير، ناد وانفتح فما أنت نافخ في رماد ولا مناد ميتاً .

لج الأبوابَ العالية ... لج الأكواخَ الصغيرة ... لجِ ... وادخل ... قل للكلّ إن مفتاح السعة مطمور في هذه الأرض المحبوبة فليفتشوا عنه، ادخل ... ناد ... قل ... اصل حرباً عواناً ... استنهض همم الرجال ... قوّ تلك النفوس القانطة، ادخل إلى خباء العذراء، وإذا مررت أمام بأبي فلا تنس أن تلجه لأن هنا نفساً تمتزج مع كل نفس تحب الوطن، وتحن إلى إعلاء شأنه . هنا قلم مكسور يجر نفسه قسراً بيد انحلتها الأدواء وبرحتها النوائب، ولكنها لا تزال تجد بقية قوة مضمحلة لتعمل هذا الواجب المقدس، واجب الانتصار لنصير الوطن) [٦].

وعلى صفحات النصير جرى الكثير من المساجلات بينه وبين رفاقه من شبيبة الأدباء البنانيين، وبعض رجال الدين، والفكر من أمثال المحامى داود بك النقاش، والشيخ مصطفى نجا، والشيخ شاهين الخازن صاحب كنوز لبنان المرصودة، والأب الخورى جرجس الحلبي حول قضايا المرأة الشرقية، إذ نزع الأول إلى القول بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة بينما ذهب فليكس إلى (أن المرأة خلقت لتعزية الرجل وإراحته بالأدب والجمال من شقاء العمل، فإذا هي أصبحت عاملة تحولت من الجميل إلى المفيد وفقدت السطوة الملائكية التي تجعل الرجل خاشعاً أمامها، إن المرأة لا يمكنها أن تقتبس الرجولية دون أن تفقد صفة المرأة أمام الرجل وفوق سرير الطفل) [٧].

وتناول كذلك في مقالاته قضية الصناعة الوطنية والمصنوعات الأجنبية، وحث بنى جلدته على ارتداء المنسوجات اللبنانية دون الفرنسية والإنجليزية ويقول في ذلك (الشيخ شاهين الخازن حامل تحت إبطه مساطر

مصنوعات وطنية يعرضها لكل ناظر . قطع صغيرة من حرير القز ، ونسيج دير القمر ، وقد لبس هو نفسه من ذلك النسيج . تلك المنسوجات الصغيرة فيها حياة لبنان، وطالما حامت حولها أقلام الكتاب ولكن لم يقم بيننا غير المتكلمين فقط) (٨) .

وفي عام ١٩٠٩ م حصل على ليسانس الحقوق وانضم لحزب الاتحاد والترقي وصار من أكبر دعاته وخطبائه وانشأ جريدة (لسان الاتحاد) ببيروت لإعلان مبادئ هذا الحزب ونشرها في الرأي العام . ونشر كتابه «النجوى إلى نساء سوريا» الذي ناقش فيه قضايا المراة الشرقية (٩). ثم سافر إلى القسطنطينية وعاد منها إلى حلب وعمل بالمدرسة السلطانية مدرساً للخطابة والأدب . ثم عين سكرتيراً لحكومة حلب ومن بعد مديراً عاماً لإدارة حصر الدخان . بجانب عمله أستاذاً للغة الفرنسية في المكتب السلطاني بحلب في عام ١٩١٠ وبين عامي ١٩١٢ م و ١٩٢٠ م عكف على دراسة أمهات الكتب العربية وطالع كتب التاريخ الإسلامي والفقه والتوحيد . ذلك فضلاً عن القرآن الكريم، وتفاسيره، وكتب السيرة النبوية الشريفة، وتتلمذ على كتابات أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٨ م) وحسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩ م) صاحب جريدة طرابلس الشام . كما تأثر بكتابات بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣ م) صاحب مجلة الجنان وولده سليم (١٨٤٨ - ١٨٨٤ م) والمستشرق الأمريكي كرنيلوس فان ديك (١٨١٨ - ١٨٩٥ م) وهو من أقدم أساتذة الكلية الأمريكية ببيروت والأب لويس شيخو (١٨٥٩ - ١٩٢٧ م) محرر مجلة المشرق. وغيرهم من زعماء الإصلاح الشوام (١٠) .

وحسبي في هذا المقام أن أشير إلى أن دراسة القرآن من قبل المجددين المسيحيين الشوام على وجه الخصوص لم تكن بالأمر الجديد فقد عكف جرمانوس فرحات (١٦٧٠ - ١٧٣٢ م) على دراسة القرآن، وكتب الشعر العربي، قبل وضعه لمصنفاته في النحو والصرف، ويعد هذا المطران بحق من أوائل رجال الدين المسيحي، الذين عنوا بنشر لغة الضاد في الثقافة

اللبنانية، بعد اضمحلالها على يد الأتراك من جهة والمبشرين السريان من جهة أخرى [11] .

وفي منتصف عام ١٩٢٠ أبحر فيلكس إلى أمريكا يدعو المهاجرين من بنى وطنه إلى العودة إلى بلادهم، فقد عزّ عليه أن ينأى جماعة من أفذاذ قومه عن ديارهم وهى أحوج ما تكون إليهم، وفيهم العالم والصانع والتاجر، فقضى سنة يضرب في أنحاء أمريكا يخطب المهاجرين بالعربية مرة وبالفرنسية أخرى، علهم يثوبون، وهناك تعرف إلى أعضاء الرابطة العربية جمعياً ووصل ما بينه وبينهم برباط من المحبة، وتوثقت بينه وبين جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١ م) العبقري الفنان صلات من الهوى والصداقة . ثم عاد إلى لبنان وخاض معارك التفاوض اللبنانية الفرنسية مع الجنرال بيرون (المندوب السامي الفرنسي) . والجنرال فيجان (أحد المعتمدين الفرنسيين في سوريا) في هذه الفترة، ولما أدرك عدم جدوى التفاوض ترك وظيفته الحكومية وراح يخطب في الراي العام يحرضهم على الثورة ضد الفرنسيين . ويترافع أمام المحاكم لنصرة المقهورين والمظلومين . وفي أواخر عام ١٩٣٠م غادر لبنان مع أمه وزوجته وأطفاله الثلاثة إلى الإسكندرية ليشغل منصب رئيس لتراجمة المجلس البلدي للإسكندرية . وتعرف في مصر على أحمد حسن الزيات (١٨٨٥ - ١٩٦٨ م) صاحب مجلة الرسالة، ومصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ - ١٩٣٧ م) .

فقد اتاح له الأول فرصة نشر معظم أعماله المتأخرة على صفحات مجلته ولا سيما معاركه ومساجلاته حول الثقافة العربية مع إسماعيل ادهم، وتوفيق الحكيم والأب لامنس، حتى أصبح فليكس فارس من أشهر محرريها . فقد ربطت بينه، وبين الأخير صداقه حميمة يعضدها التطابق في الفكر والتآلف في الوجهة والاتجاه . وقد عبرت كتابات فليكس فارس عن الرافعي - في العديد من المجلات الأجنبية وكذا ترجمته لبعض أعماله النثرية ومنها « رؤيا في السماء » إلى الفرنسية ورثائه له على صفحات

الرسالة - خير تعبير عن مدى حبه وإجلاله له . وقد وصفه بأنه معجزة الأدب وحجة العرب ومؤيد الدين [١٢] .

أما مصطفى صادق الرافعي فكان يجله ويحترمه ويلقبه بالشيخ فليكس ويصفه بأنه كبير القساوسة المسلمين .

ويروى صاحب الترجمة أن الرافعي هو الذي دفعه لترجمة كتاب هكذا تكلم زرادشت للفيلسوف الألماني نيتشه ودراسته والتعليق عليه . وذلك ليحد من شطط بعض المتشيعين لفلسفته في الثقافة العربية [١٣] .

وقد ودعه فليكس في مرثية مسهبة نشرها عقب وفاته مباشرة جاء فيها:

أراك فيا ويح من لا يرى حبيباً تولى ولم يرجع
يسائل عنه طباق الثرى وليس سوى الوهم في المضجع [١٤]

ومنذ ان وطأت أقدام فليكس مصر راح يخطب في الناس داعياً إلى نبذ التعصب ووجوب تآلف الأديان وعدم التفرقة بينهما وبين أبنائها . والمحافظة على التقاليد الشرقية الأصيلة المستمدة من جوهر الديانات الثلاث ومن مجموع العادات التي درج الشرق عليها سواء في الاجتماع او الفن أو الأدب .

وقال صديق شيبوب عن براعته في الخطابة (أما الخطابة فقد بلغ فيها فليكس فارس حداً من التفوق كبيراً ولعلها كانت مصدر شهرته وذيوع صيته أكثر مما كان أدبه .

وكانت له قدرة عجيبة على المواقف الخطابية لا يعرف الكلل، ولا التعب حتى قيل : إنه كان يعلو المنابر أكثر من عشر مرات في اليوم الواحد .

وكان لا يعتمد على مواهبه الطبيعية في الخطابة، بل يعالجها بأسلوب فني بارع (كان انيقاً في موقفه، فنياً في إشادته، بليغاً في عبارته . وقد فطر خطيباً أبلغ منه كاتباً، فقد كان حين يرتجل تواتيه الألفاظ مطاوعة تتمثل في بريق عينيه وتجرى سحراً جلالاً على لسانه) [١٥] .

أما كتاباته فكانت مثار جدل ونقاش بين أكابر رجالات الفكر والأدب في مطلع الثلاثينيات . ولا سيما كتاباته عن الإيمان والإلحاد، والثقافتين

الشرقية والغربية، والتصالح بين الأديان وأخطار التعصب، وقضايا المراة الشرقية وفلسفة نيتشه .

فذهب محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥م) إلى أن كتاباته من التمهيدات الأدبية للإصلاح والوحدة الإنسانية الكاملة . وأنه من أمراء المنابر المجددين الذين يعملون بإخلاص على نهضة الشرق وبعث حضارته [١٦] .

وكتب مصطفى صادق الرافعي في تقريظه لكتاب « رسالة المنبر » أن فليكس فارس هو المصلح النابغة الذي لا ينطق إلا بحكمة الشرق الخالدة، ويقول (ولقد أدركت بفطرتك السليمة وروحك الملهمة ما في دين الفطرة من الحكمة الإسلامية البالغة وجئت من ذلك بأشياء كأنها من نبع الوحي) [١٧].

ووصفه الأشياء محمود بسيوني عميد الرابطة العربية بالإسكندرية ورئيس مجلس الأعيان المصري : « بأنه الناقد الحاذق الذي وقف على الداء الذي انتاب العروبة بسبب اختلاف بنيها واتخاذ أبنائها في الحياة طرائق عدة من التخاذل والتنابذ في الأديان، وأنه من الممهدين للوحدة العربية وضم صفوفها بأسلوب تعجز عنه ريشة المصور الماهر » [١٨] .

واكد الشيخ عبد الوهاب النجار (١٨٦٨ - ١٩٤١ م) وكيل جمعية الشبان المسلمين أنه داعية من دعاة الفضيلة والأخوة والمحبة وأن كتاباته انصبت على الدعوة إلى تصالح الأديان ونبذ التعصب، وحملت على دعاة الإلحاد والتغريب، ونعته بأنه من القسيسين والرهبان الذين أوصى بهم الله في كتابه العزيز، وقال عنه (رأيتك تحلق دائماً فوق البواعث المادية وتنظر إلى العواطف الهاتفة بالأمم الشرقية الحافزة إلى التآلف والتعاطف والمهيبة بها إلى نبذ البالي العتيق من دواعي التفرق والتباين . وهذا الذي تدعو إليه وتهتف بالاستمساك به هو الثمرة الناضجة لدين الحق الذي رضيه الله لعباده وفي سبيل تلك الثمرة الشهية أرسل موسى وعيسى ومحمداً وسائر أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام ؛ ليقيموا الناس على الجادة الجامعة غير المفرقة)[١٩].

وقد نعته قراؤه بأنه المؤلف الذي استطاع أن يستهوى الجماهير بسحر لفظه واندفاع بيانه وحرارة إلقائه فبث فيهم أكبر ما يستطيع صدر أن يحمل من معاني الحب والتقدير لوطنه حتى يذيعها على الناس ويمجدها [٢٠].

وأنه طالب حقٍ لا يغفل، وساعٍ إلى غاية لا يمل، ورائد من رواد التنوير الذين اضطلعوا بمهمة تقويم المجتمع العربي وصونه من البوار وتطهيره من دنس الإلحاد والتفرنج [٢١].

وأنه كان أقرب للفيلسوف التربوي والمحلل النفساني وعالم الاجتماع الخبير في مناقشاته لقضايا الزواج والطلاق وتعدد الزوجات وعمل المرأة ومساواتها بالرجل وتقليدها للأوروبيات وعوامل فساد الأسرة وانحطاط الأخلاق في الشرق العربي [٢٢].

وأخذ عليه بعض الكتاب عزوفه عن الحياة المادية وترغيبه في الرجوع إلى الدين في معالجة شئون الحياة ومشكلاتنا الاجتماعية . فها هو أمين الريحاني (١٨٩١ - ١٩٤٩ م) يعتب عليه قائلاً :- (فهل أصلحت الشرائع الإلهية ما فسد من المجتمع الإنساني في غابر الأزمان ؟ وهل هذا الفساد الذي يعترى العالم اليوم هو الأول من نوعه في تاريخ الإنسان ؟ وهل يجوز - وهل يليق بنا - أن نرجع القهقرى كلما « بعبعت » الأيام علينا، وكلما اكفهرت السبل أمامنا والآفاق ... فهل يداوى الإنسان مرض يومه بما داوى أجداده أمراض أيامهم ؟ هل يحبس المقروح حبسة أيوب، ويصيح مثله وينوح ؟ أفي الكتب القديمة - المقدسة - ننشد الوداء لأمراضنا الحديثة - لكل أمراضنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ؟ لست ممن يرون ذلك، لست من أصحاب العودات والردات . حسبنا أن نعود إلى التاريخ لنرى ما فعلته الأديان في أبنائها . ومع ذلك فقد أدى كل دين رسالته في فترة من الدهر مقدارها ألف سنة، أو ألفان من السنين . وبات بعد ذلك جافاً يائساً عقيماً، لا يقوم معوجاً، ولا يصلح فاسداً، حتى ولا يسد فارغاً في العقل، أو في قلب أو في الروح) [٢٣].

ووجهت المقتطف إلى ترجمته كتاب نيتشه « هكذا تكلم زرادشت »

الكثير من الانتقادات منها أنه لم يرجع إلى كتب نيتشه ليستضئ بها في ترجمته وتعليقاته تلك المؤلفات التي يعدها كبار النقاد المفاتيح لأبواب المسالك المؤدية إلى كتاب زرادشت مثل (فجر الأصنام - المسيح الدجال - ما وراء الخير والشر - مشيئة القدر - الساحر وظله - إنسان كثير الإنسانية) [٢٤].

وعقب فليكس فارس على ما كُتب بأنه أقرب إلى الانطباع الشخصي منه إلى النقد فالنقد عنده كان يعنى التقويم والتصويب ووضع الأسس ونقد الفاسد واستبعاد الأخطاء ويقول: لو أن صديقنا الناقد اتى بأمثلة على ما يقرر ودلنا على المواضع التي قصرنا فيها والمواقف التي طغينا فيها على نيتشه وموسيه لكان تفضل على الأدب، وهدانا إلى التصحيح وما يستكبر على المنطق والدليل الحق إلا الجاهلون ... إن للأدب محاكمه وقضاته فلا يقوم طاغية في دولته .

وأخيراً نستسمح صديقنا الحاكم علينا بمثل هذا التسرع ان نسأله عما دعاه إلى الظن « الكبير » بأننا لم نقرأ من نيتشه إلا كتاب زرادشت الذي أقدمنا على ترجمته واكثر مؤلفات هذا الفيلسوف موجودة في مكتبتنا منذ عهد بعيد ثم مالنا قد يهتم بسائر كتب المؤلف فإذا كان يعتقد اننا لم نفهم زرادشت فكيف يحسن بنا الظن ويتراءى له اننا كنا سنفهم كتاب « ما وراء الخير والشر » مثلاً ؟ إن نيتشه هو نيتشه في كل مؤلفاته ومن يقصر في فهم زرادشت فلا بد له من الوقوف عاجزاً أمام « مشيئة القدر » و « فجر الأصنام » ونحن لم نعثر فيما طالعنا لكبار النقاد على ما قاله ناقدنا من ان جميع مؤلفات نيتشه تعد كمفاتيح لزرادشت وهب ان احدهم قال بهذا فإن لنا نحن أيضاً أن نقول إن في زرادشت من الجلاء في بعض فصوله ما يعين القارئ على فهم الغامض في سائر مؤلفاته الأساسية، وليس في هذه المؤلفات كلها ما يجلو عنك، ما غمض من أقوال زرادشت ولصديقي الزحلاوي أن يقرأ كتاب السيد لو أندرياس سالومه عن عاشقها فردريك نيتشه فقد حللت هذه الكتب التي خشعت عبقرية الجبار أمام عبقريتها فلسفة، محبها ورفيقها

تحليلاً لم نقرأ خيراً منه فكانت كما وقفت امام عقبة من تعاريج هذه الفلسفة ترجع إلى زرادشت أولاً ثم إلى سائر الكتب لتذليل صعابها » [٢٥].

وعقب إسماعيل أدهم على كتابات فليكس، ووصفها بأنها كتابات رجعية وأن صاحبها رجلٌ يؤمن بخيالات الأمس ويعيش في ذكريات الماضي. وأن تأويلاته لنصوص نيتشه بعيدة كل البعد عن معناها الصحيح، ومفهومها الدقيق [٢٦] . كما أن اعترضاته على فلسفة السوبرمان ترجع إلى روحانيته، المستمدة من ثقافته الشرقية العاجزة عن تفهم المنطق العلمي المادي الذي بنى نيتشه عليه فلسفته . وإن اتهامه للغرب بتشويه الأديان السماوية غير صحيح بل الصواب أن فلاسفة الغرب ومنهم نيتشه قاموا بتطوير الملل الشرقية لتتلاءم مع طبيعة الحياة الإنسانية فأسبغ عليه صوراً ليست منه .

وختم حديثه بقوله (فالفرق بيني وبين صديق المترجم أنه رجل غيبي وأنا ضد الغيبيات على خط مستقيم) [٢٧] .

وتكشف هذه النقود عن قيمة كتابات فليكس فارس ومدى أثرها في الثقافة العربية .

فقد نجح على قصر إقامته بمصر في إثارة العديد من القضايا، والإشكاليات السياسية، والاجتماعية، والفلسفية، فقد شارك في مساجلات المحافظين، والمجددين حول الثقافة العربية ونشر فكرة القومية العربية بين الجمهور عن طريق خطبه، وبلاغته المنبرية، وناصر الأزهريين في حملتهم على الإلحاد وساير المعتدلين في مناقشاتهم لقضايا المرأة الشرقية والفلسفات المادية .

الأمر الذي جعله في طليعة المجددين المحافظين في هذه الحقبة .

وفي الثاني من يوليو من عام ١٩٣٩ [٢٨] فقدت الوحدة العربية واحداً من أخلص دعاتها ومنبراً من أصدق منابرها .

مات فليكس فارس ولم يخلف وراءه إلا قدراً كبيراً من حب واحترام

وتقدير كل من عرفه، قد عبرت عنه مرثيات أصدقائه وخصومه ومؤيديه ومخالفيه أصدق تعبير .

فكتب احمد حسن الزيات (كان الأستاذ فليكس فارس من انبل الناس خلقاً وانقاهم ضميراً وأوفاهم ذمة، وكان مفطوراً على الخلال العربية النبيلة والروح الشرقية السامية، يدعو لها ويدافع عنها ويفخر بها .

وكانت الأديان السماوية الثلاثة قائمةً في نفسه مقام الوحدة المتصلة لا يرى بينها فرقاً ولا حداً ولا معارضةً، فهي في رايه ثلاثة طرق تؤدى إلى غاية واحدة . لذلك كانت كتابته في الإصلاح الديني والاجتماعي تُرضى كل نفس وتساير كل مذهب) [٢٩] .

واقامت الرابطة العربية حفلاً لتأبينه بالإسكندرية في مساء يوم ٢٤ يوليو، ورثاه فائز السمعاني في الحفل الذي أقامته الرسالة اللبنانية وجمعية مناصرة الرسالة ببيروت بقصيدة طويلة تشتمل على ٧٠ بيتاً جاء فيها :-

ألمت بفليكس المنايا الغوادر ... فأودى وأقوت من فتاها المنابر
وعطلت الفصحى لفقد أديبها الفريد ... وزينت بالفقيد المنابر
وأبكى حماة الآرز مصرع مارد ... به كان لبنان الأشم يفاخر
وراع بلاد العرب خطب خطيبها ... فناحت عليه كالبوادي الحواضر
وعم الأسى آل المسيح وأحمد ... وشارك بالحزب المقيم المهاجر
فينشر « موليير » إذا قام خاطباً ... ويحيا به « فلتير » حين يناظرُ
ويجتذب الألباب سحر حديثه ... وتوشك أن تسعى إليه المنابر
وفليكس تام الحق والخير قلبه ... فعزت وجلت نفسه المآثر
فحامى عن الشرق القريب الذي ... فشت بأقطاره الفوضى وعم التناجر
وقد ود أن يرتد تاريخ مجده ... ويولد من ماضيه آت وحاضر
وإعراض عن أعراض كل ديانة ... وأصدافها واستعبدته الجواهر
فروح الديانات العديدات واحد ... وما إختلفت فيهن إلا الظواهر
وبشر في دين المحبة وابتنى ... لها هيكلاً فخما به الله حاضر

ومن تكتمل فيه المحبة يكتمل	ففيها ومنها الخير شاو وصادر
وفي بؤرها تحمى شحون حياتنا	كما في ضياء الشمس تحمى الدياجر
فحييت يا فليكس حياً وثاوياً	وذكرك حي وهو كالورد العاطر
ويوم نعيت الأرض طاف بها الأسى	وذاعت بأرجاء السماء البشائر [٣٠]

وبكاه خصمه الودود إسماعيل ادهم بقوله (إن هول فجيعتنا في فليكس فارس كبير، جعل الدموع تجمد في أعيننا فظلنا بسحابة قاتمة أرسلت سوادها على صفحات قلوبنا فغمرتنا موجة من الكآبة، فإذا لم تظهر على صفحات وجودها - نحن معشر خلانه - فداحة المصاب دموعاً ... وذلك لأن مصيبتنا بموت الصديق أقوى من أن يظهرها بكاء أو دموع) [٣١] .

وحسبي هنا أن أسجل تقديري لأخلاقيات هذا الجيل، فعلى الرغم من ضراوة المعارك السياسية وحدة المساجلات الأدبية وقوة المجادلات الفكرية التي كانت تدور بين رواد الأدب والفكر في النصف الأول من القرن العشرين فلا تجد بينهم إلا وداً وتراحماً وألفة وحباً ووفاءً وغير ذلك من العواطف الإنسانية النبيلة التي نفتقدها في هذا العصر .

فجيلهم يعد بحق جيل العباقرة والعمالقة فكراً وأدباً وخلقاً ولم يخلفهم إلا أقداماً وأكثرهم لا يعلمون .

أما عن مؤلفاته فلم يعن فليكس فارس بوضع مصنفات في الأدب أو السياسية أو الفكر لأنه كان خطيباً وداعية وأميراً من أمراء المنابر في المقام الأول ولم يخلف وراه إلا مقالات وخطباً جمع بعضها ولم يزل البعض الأخر متناثراً في الدوريات المختلفة ومن أهم هذه الكتابات التي استطعنا جمعها :-

- سوريا، الزهور ١٩١٠ .
- ارتقاء ألمانيا الوطنى في مدة الخمس والعشرين سنه الأخيرة، تأليف كارل هلزيغ، حلب، المطبعة المانية ١٩١٦ .
- اعترافات فتى العصر قصيدة لألفرد دي موسيه . ونقلها من الفرنسية إلى

العربية عام ١٩٣٥ .

- رسالة المنبر إلى الشرق، وتحوى سبعة أبحاث أدبية واجتماعية وفلسفية عن (منابت الأطفال والأسر الشرقية، وتعدد الزوجات وقضايا المرأة وفلسفة جبران والثقافة الشرقية) . وثلاث قصائد ومقالة نقدية لنثرية مصطفى صادق الرافعي (رؤيا في السماء) الإسكندرية ١٩٣٦ .

- أمة لها كيان - بين الشرق والغرب في أربع مقالات

- ثقافة الشرق والغرب - رثاء

- رد على إسماعيل أدهم - مصطفى صادق الرافعي « مقالتان »

- نهضة المرأة المصرية .

ونشرت هذه المقالات في مجلة الرسالة عام ١٩٣٨ .

- رولا قصيدة ١٩٣٨ .

- هكذا تكلم زادرشت للفيلسوف الألماني نيتشه ونقله من الفرنسية إلى العربية سنة ١٩٣٨ .

- الأحياء والأموات (قصيدة) .

- أقدم الناشئين - بين النقد والتقدير

- خطرات الأفكار - « ظلال » قصيدة

- كتاب (النجوى إلى نساء سوريا) ونشرت في مجلة المقتطف .

- قصة الحب الصادق، قصة « شرف وهيام » ديوان شعر « القيثارة » وجمعيها مخطوط لم ينشر بعد .

* * *

أثر الاتجاه المحافظ في لبنان على أفكاره وآرائه ..

يعد الاتجاه المحافظ (المسيحي والإسلامي) أول الاتجاهات الإصلاحية التي اضطلعت بوضع أسس النهضة ونشر بذور التجديد في البيئة السورية واللبنانية .

ويتمثل ذلك في الإرساليات الدينية الكاثوليكية التي وفدت من فرنسا وأنشأت الكثير من المدارس الكاثوليكية اليسوعية وذلك منذ عام ١٧٧٣ م .

وكذا الإرساليات البروتستنتية التي ظهرت منذ عام ١٨٢٠م وعملت على نشر التعليم الحديث . فقد كانت الحياة الثقافية آنذاك قاصرة على بعض الكتاتيب والمدارس الابتدائية المسيحية التي انصبت برامجها جمعياً على شرح المبادئ اللاهوتية والمعتقدات المذهبية .

ويعتبر المعهد اليسوعي الذي أنشئ في عام ١٧٢٨ م وكليتا (زغرته وعين ورقة) اللتان أنشأهما المارونيون بين عامي ١٧٣٥، ١٧٨٩ م من أقدم المعاهد الدينية بلبنان [٣٢] التي عنيت بتدريس اللغة العربية وآدابها والفلسفة والمنطق وبعض اللغات الكلاسيكية كالسيريانية واللاتينية واليونانية بالإضافة إلى بعض اللغات الأجنبية الحديثة كالفرنسية والإيطالية . بجانب علمي اللاهوت النظري والأدبي [٣٣] .

ولم تظهر إرهاصات النهضة الحديثة إلا بعد الفتح المصري على يد إبراهيم باشا بين عامي ١٨٣٢، ١٨٣٤ م ويتمثل ذلك في التوسع في نشر التعليم باللغة العربية وإنشاء العديد من المدارس الابتدائية والثانوية والكليات العسكرية التي أتاحت لطلابها السكن والطعام والكساء والتعليم على نفقة الحكومة .

وقد تولت الإرساليات مهمة نشر الثقافة والتعليم بعد خروج الجيش المصري من بلاد الشام فقد ساهم البروتستانتيون بقيادة إيلي سميث (١٨٠٨ -

١٨٥٧م) رئيس الإرساليات الأمريكية بقدر كبير في هذه النهضة وذلك بطبعهم العديد من الكتب المدرسية باللغة العربية وتوزيعها على مختلف المدارس - وقد طوروا بذلك فن الطباعة الذي كان قاصراً على طبع الكتب اللاهوتية منذ ظهور المطابع في الأديرة البنانية بين عامي ١٧١٠، ١٧٣٢ م، مستعينين على ذلك بالأديب والشاعر البناني ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وشيخ المجددين بطرس البستاني اللذين اضطلعا بأحياء الثقافة العربية من مرقدها وتصنيف العديد من الكتب المدرسية في قواعد اللغة العربية والشعر والبلاغة وأسسا معاً (جمعية الآداب والعلوم) عام ١٨٤٧ - ذلك فضلاً عن إنشائهم عشرات المدارس المدنية لتعليم البنات والبنين ومعهد للمعلمين والكلية البروتسنتية السورية ببيروت سنة ١٨٦٦ .

وقد شارك الآباء اليسوعيون في هذه النهضة فتوسعوا في نشر التعليم وأنشأوا جامعة القديس يوسف عام ١٨٧٥ م في بيروت . وأسسوا مطبعة عام ١٨٤٧ م .

أما المدارس الوطنية فقد ظهرت بعد الحرب الطائفية الكبرى سنة ١٨٦٠م وتعد مدرسة الداودية التي أنشئت في (عبية) عام ١٨٦٢م على يد الدروز والمدرسة الوطنية التي أنشأها بطرس البستاني عام ١٨٦٣م والمدرسة الوطنية في صيدا التي أنشأها الخوري إلياس عطية وكيل النائب الأسقفي لطائفة الموارنة بصيدا [٣٤]. باكورة المدارس الوطنية الأهلية في لبنان . وكان الغرض الأساسي من إنشائها الحفاظ على المشخصات القومية والدينية .

وقد تطورت الحركات الإصلاحية بجهود الجمعيات السرية الوطنية، والمحافل الماسونية، التي كانت تسعى إلى غرس الروح القومية في الرأي العام، والدعوة إلى القومية العربية، ومقاومة الاستبداد التركي المتمثل : في سياسة عبد الحميد الظالمة القائمة على الجاسوسية، واستخدام الدين سبيلاً لتقوية نفوذه كخليفة للمسلمين [٣٥]، والعمل على تدعيم الروابط الوطنية، والقضاء على الفتن الطائفية، والدفاع عن اللغة العربية التي حاول

الأتراك طمسها، ورفع الرقابة عن الصحف، والقيود التي تحد من حرية التعبير، ونشر العلم . ووحدة الأراضي السورية اللبنانية ورفض التقسيم الإقليمي الذي وضعه الأتراك .

ومن أشهر هذه الجمعيات « جمعية بيروت السرية » التي ظهرت عام ١٨٧٥ م وكان من أشهر روادها فارس نمر (١٨٥٦ - ١٩٥١ م) محرر المقطم وإبراهيم اليازجى (١٨٤٧ - ١٩٠٦ م) والجمعية القحطانية التي أسست عام ١٩٠٩م والجامعة العربية التي أسست عام ١٩١٠ م بمصر . وجمعية الفتاة التي أسست عام ١٩١١ م وكان من أشهر روادها عوني عبد الهادي النابلسي ومحمد الحمصاني البيروتي [٣٦]، وهى من أولى الجمعيات التي دعت إلى الوحدة العربية الشاملة والثورة على الحكم العثماني وعصبية الأتراك . وجمعية حزب اللامركزية التي تأسست في مصر عام ١٩١٢ م . وكان من أشهر روادها رفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٥ م) الدمشقي ورشيد رضا وسامي الجريدينى (١٨٨١ - ١٩٥٠ م) ومحب الدين الخطيب (١٨٨٦ - ١٩٦٩ م) وشبلي شميل (١٨٥٣ - ١٩١٧ م) . وكان الهدف من إنشائها مناهضة العصبية التركية، والدعوة إلى اللامركزية في الحكم . وتعيين أبناء البلاد من العرب في الوظائف الحكومية بدلاً من الأتراك وجعل اللغة العربية لغة الدواوين والتعليم .

وكانت هذه الجمعيات وراء مؤتمر باريس الذي عقد عام ١٩١٣ م لمطالبة الدولة العثمانية بحقوق العرب في الاستقلال الإداري لمباشرة الإصلاح مع الاعتراف بخضوعها السياسي للخلافة العثمانية والمحرض الأول لثورة العرب عام ١٩١٦م [٣٧]، على حكومة الاتحاديين الأتراك التي نكلت بزعماء الحركات الإصلاحية العربية وحنثت بكل وعودها وأهملت شئون الولايات وخرجت على أصول الشريعة الإسلامية في الحكم [٣٨] . وكان أعضاؤها من أوائل المؤيدين للحكومة العربية، التي قامت في سوريا عام ١٩١٨ م [٣٩] .

ثم انعقاد المؤتمر السوري عام ١٩١٩ الذي قاد الثورة على الفرنسيين عقب سقوط الدولة العربية [٤٠] .

وإذا كانت الجمعيات السرية البنانية قد ظهرت كرد فعل مباشر للعصبية التركية فإن الجمعيات الأدبية، والعلمية قد انتشرت هناك على اثر الحرب الطائفية التي نشبت بين الدروز المسلمين والمارونيين المسيحيين، تلك الحرب التي راح ضحيتها أكثر من احد عشر الف قتيل، وكان الغرض الأول من إنشائها، هو محاربة التعصب الملي، وغرس بذور المحبة في شتى أرجاء بلاد الشام بين المسيحيين والمسلمين والدعوة الصادقة إلى التسامح الديني .

ومن أهم هذه الجمعيات « الجمعية العلمية السورية » التي أسست عام ١٨٤٧ م وكان من أشهر روادها بطرس البستاني وأمين شحادة، ونعمة ثابت ومحمد بهيم، ومحمد الأمين ارسلان، وحسن بهيم وسليم شحادة وكانت ترمي إلى :-

- نشر المعارف والعلوم الحديثة والفنون بين الجمهور .
- إحياء التراث العربي وتحقيق نفائسه .
- تأكيد الروابط القومية، والوطنية، وتوطيد القيم الروحية .
- نشر التعليم، وذلك عن طريق بناء المدارس، وتكوين الجمعيات الأدبية، والعلمية، والترجمة، وتوعية الرأي العام عن طريق الصحافة، والخطابة في المنتديات العامة .

ومن أهم إصدارتها مجلة « مجموعة العلوم » عام ١٨٦٨م . « وجمعية الوطن العربي » التي نظمها نجيب عزوري، وكانت ترمى إلى تحرير الشام والعراق من السيطرة التركية، والدعوة إلى الوحدة العربية، وإصلاح حال اللغة العربية [٤١] .

« والجمعية الشرقية الكاثوليكية » التي أسسها كل من إبراهيم النجار، ومارون نقاش، وإبراهيم مشاقة، وغيرهم من اليسوعيين عام ١٨٥٠م . « والجمعية الأدبية » في طرابلس التي أنشئت في نفس العام .

« والجمعية العلمية » في المدرسة الكلية التي أنشئت عام ١٨٦٦ م وكان من

اشهر اعضائها جورجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤ م) .

« وجمعية شمس البر » في بيروت التي أنشئت عام ١٨٦٩ م، في إنجلترا، ثم فتحت فرعاً لها في دمشق عام ١٨٧٤ م باسم جمعية رباط المحبة.

« وجمعية زهرة الآداب » في بيروت التي انشئت عام ١٨٧٣ م وكان من أشهر روادها، يعقوب صروف، وفارس نمر، وأديب إسحق، وسليمان البستاني، وابراهيم اليازجي .

« والجمعية التاريخية السورية » في دمشق التي أنشئت عام ١٨٧٥ م .« وجمعية باقورة سوريا » التي أنشئت عام ١٨٨١ م وهى من أوائل الجمعيات النسائية .

« والجمعية الصناعية » في بيروت وانشئت عام ١٨٨٩ م وأسسها شاهين مكاريوس (١٨٥٣ - ١٩١٠ م) [٤٢] .

« وجمعية تهذيب الشبيبة السورية »، وانشئت عام ١٩٠٢ م . « وجمعية المعارف الدروزية » وأنشئت عام ١٩١١ م . « وجمعية يقظة الفتاة العربية » وانشئت عام ١٩١٤ م [٤٣] .

ويمكن تلخيص أغراض كل هذه الجمعيات في ثلاثة أهداف هي : -

- بعث اللغة العربية من مرقدها وإصلاح أساليبها وتقويم مناهج دراستها والعمل على جعلها لغة التعليم والصحافة والدواوين والخطابة والأدب والفن .

وقد نجحت هذه الجمعيات إلى حد كبير في تحقيق مآربها، إذ أصبحت لغة الضاد هي لغة التعليم في مختلف المدارس الرسمية والأهلية منذ عام ١٩١٠ م .

كما أنشئ في دمشق أول مجمع علمي للغة العربية وهو المجمع العلمي العربي الذي ترأسه محمد كرد على (١٨٧٦ - ١٩٥٣ م) وذلك عام ١٩١٩ م وكان من أهم أغراضه بعث التراث العربي عن طريق التحقيق العلمي الحديث [٤٤] .

- نشر المعرف العامة وتوعية الجمهور وتنوير الرأي العام وتهيئته للنهضة وذلك عن طريق إحياء فن الخطابة وعرض المسرحيات وإلقاء الشعر

وتشجيع المدارس الصناعية .

وكان فليكس فارس من أنجب مريديها في أول عهده، حتى اصبح من أفصح خطبائها، واميراً من أمراء المنابر .

- أما الهدف الثالث، والأخير فيتمثل في الحفاظ على الهوية العربية، والمشخصات الدينية، ويتمثل ذلك في دعوة هذه الجمعيات للتضامن العربي، والدفاع عن القيم الروحية، والمعتقدات الدينية مسيحية كانت أو إسلامية ضد النزعات الإلحادية، والجمعيات العلمانية، والمحافل الماسونية والدعوات التغريبية .

ويؤكد معظم الدارسين لثقافة الشوام (أن الشامي ذو شعور ديني صادق، ينكر الكفر والإلحاد، ويبغض الشك والريب ... لقد كانت الشام في الماضي من الفرات إلى العريش معدن الزهاد والأبرار، وموطن الحديث والفقه، وصفوة بلاد الله، وأكثرها مساجداً وأقلها كفاراً، كان الشعور الديني أشد تأثيراً في الناس من الشعور الوطني [٤٥] .

ولا ريب في أن فليكس فارس قد تأثر بجل هذه الأحداث والأفكار التي نادت بها الجمعيات السياسية والأدبية وتعد دعوة بطرس البستاني [٤٦] - في مجلته نفير سوريا التي أنشأها عام ١٨٦٠ م إلى التوفيق بين العقائد المختلفة وإلى الاتحاد والتعاون في طلب المعرفة . اعتقاداً منه بأن المعرفة تؤدى إلى الاستنارة العقلية، - والقضاء على التعصب وتحل محله المثل العليا المشتركة بين الدينين الإسلامي والمسيحي .

وكذا عمله على التوفيق بين التراث العربي العريق والعلوم والفنون الأوروبية الحديثة ودعوته لحرية الفكر على صفحات مجلة الجنان التي انشأها عام ١٨٧٠ م - من أهم المؤثرات التي وجهت آراء أمير المنابر فجعلته مخلصاً كل الإخلاص لهذه الأفكار كما سوف نوضح في الفصول التالية .

وإذا ما انتقلنا بالحديث إلى الاتجاه الإصلاحي السلفي في الثقافة اللبنانية فإننا سوف نجد في طليعة هذا الاتجاه تلاميذ الأستاذ الإمام محمد

عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وشيعته الذين صاحبوه أثناء عمله ببيروت في مدارس جمعية المقاصد الخيرية، والمدرسة السلطانية - التي أنشأت قبيل وفادته - ومجلسه في جامعة الباشورة، ودار الحاج محيى الدين حماده - رئيس بلدية بيروت وقتئذ - وعلى رأسهم عبد القادر القباني (١٨٤٨ - ١٩٣٥م) - صاحب جريدة ثمرات الفنون، ومن مؤسسي جمعية المقاصد الإسلامية - ومحمد رشيد رضا - صاحب المنار -، وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ - ١٩٥٦م) - رئيس المجمع العلمي بدمشق -، والأمير شكيب أرسلان (١٨٧١ - ١٩٤٦م) وإبراهيم اليازجي، وسعيد الشرتوني (١٨٤٩ - ١٩١٢م) صاحب معجم أقرب الموارد - وصديقه حسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩م) صاحب الرسالة الحميدية - وغيرهم من رواد النهضة اللبنانية - مسلمين كانوا أو مسيحيين - الذين أخذوا على عاتقهم مهمة الذود عن الدين، والرد على الملاحدة، ونقد المذاهب المادية والاتجاهات العلمانية والتوفيق بين الدين والعلم ودرء الخلاف بين النقل والعقل . وتقويم المفاسد الأخلاقية والعادات المذمومة والتقريب بين الأديان السماوية الثلاثة [٤٧] وكذا في مدرسة عبد الرحمن الكواكبي [٤٨] (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) الذي جمع في دعوته بين سبل إصلاح المجتمع الإسلامي، والجامعة العربية، والوحدة الوطنية ونبذ التعصب .

فذهب سعيد أفندي الخوري الشرتوني، إلى أنه من الجهل الاعتقاد بتعارض النقل مع العقل والحرية الإنسانية والقيم الدينية فراح يؤكد خطيباً وكاتباً على أن حاجتنا للدين، لا تقل عن عوزنا للعلم، وان الإيمان هو مصدر الطمأنينة والعلة الحقيقية لسعادة البشر بينما الإلحاد هو علة الشقاء، والمبرر الأول لليأس، والانتحار .

وأن الدين المسيحي والإسلامي هما اللذان قادا الحركات الإصلاحية وأرسيا قواعد المدنية والعمران على مر العصور، وان الفساد الذي دب في المجتمع المتدين يرجع إلى عطب رجال الدين ولا يرد أبداً إلى جوهر العقائد [٤٩] .

كما نزع حسين الجسر يدافع عن الحقيقة الإلهية والنبوة المحمدية [٥٠]

ويفند دعاوى المتشككين والملاحدة وينقض مزاعم المستشرقين مستعيناً على ذلك بالاستدلال العقلي والتأويل العلمي لآيات القرآن الكريم، ومعولاً على دليل العناية والاختراع والغائية في تأملاته الكونية [٥١] .

وقد افصح فليكس عن تأثره الكبير برواد النهضة العربية سواء في مصر أو في لبنان . وأكد ان دعوته للتجديد والإصلاح ما هي إلا ثمرة غرسهم ويقول (وما كان ما سمعته، وما تكلمت به إلا أصوات الغرائز الشرقية الكامنة، والأمم كالأفراد تبقى شخصيتها مجهولة منها إلى ان يتسنى لها الانحناء على ذاتها والرجوع إلى كوامنها، وإذا كان للفرد أن يدرك فطرته منفرداً متلمساً خفايا نفسه، وهو ساكن صامت فليس للأمم ما للفرد من قوة الإدراك في الصمت والسكون، إن الأمم التي لا منابر لها ولا خطباء تبقى روحها مشتته في صدور ابنائها وما تنجلي أرواح الجماعات لذاتها إلا في صحافتها وعلى أعواد منابرها .

إن بلاد لبنان وسوريا، قد بدات تعرف نفسها، منذ اطلقت الكلمة السجينة فيها فانتبهت الغريزه الواحدة في مختلف عناصرها وتلفتت كلها مجتمعة إلى أرض مصر مشعرة بأن عنصرها الكريم اقنوم لا ينفصل في حياته عن حياتها ... ومنذ ذلك الزمن، الزمن الذي أشربت فيه روحي غرائز امتي شعرت بالألم المروع المقدس تجاه كل تناكر يتجلى بين عناصر بلادي وبين تلك البلاد وكل بلاد شرقية عربية لأنني اعتقدت بأن ما تنطوي عليه نزعات النفوس إذا تحررت من التضليل، إنما هو الإتحاد، لتكوين الحياة واحدة في الأداب والاجتماع لكل أبنائها على اختلاف مذاهبهم في دين أراه واحداً وعلى اختلاف مواطنهم في وطن أراه واحداً [٥٢] .

ونراه يوضح في غير موضع من كتاباته ان مهمة التجديد والإصلاح التي اضطلع بها ليست بالأمر الهين وذلك لأن الناس قد جبلوا على تقديس قديمهم وعبادة ما سنه أسلافهم . ومن ثم فالتجديد عنده أناة في التغيير، وتريث في التطور، وحظر في التبديل والانتقاء وهو نهج المحافظين

ويقول: (إن الإنسان شديد التعلق بماضية من حيث مذهب حياته، فإذا هان على العقل أن ينتقل في اعتقاداته من ضلاله إلى الحق، فإن تحوير الحياة وفقاً للنزعات الجديدة لمن أصعب الأمور) [٥٣] .

ويقول عن رسالته الإصلاحية : (لقد ذهبت إلى ابعد ما ينفرج عنه المجال امامي في تشخيص ما في مجتمعنا من علل تقضى على صحة أنسالنا ومستقبل شعوبنا، وقد رايتم انني وقفت وقفة المنصف الذي لا يتهيب ولا يحابى وسرت في البحث سير من يعلم من نفسه، أنه فوق كل لوم وانتقاد لأنه قد اتخذ الإخلاص رائداً في طلب الإصلاح مستمداً قوته من إلهام امته، اظهرت معايب الشرق في مجتمع المسيحيين كما اظهرتها في مجتمع المسلمين، فإن عاب على المسيحيون صراحتي قلت لهم : إن من حق المسلمين أن يتألموا لكل فساد في الأسرة المسيحية ؛ لأنه يزعزع الوطن الواحد، ويحول دون الرقى فيه، وللمسلم أن يطالب الأسر المسيحية ؛ بهدى الشرق، وصيانة اخلاقه، لأن جنوحها عن شريعة عيسى له صداه، وتأثيره المباشر على الأسر الإسلامية . وإن خطر لأحد إخواني المسلمين أن يرشقني بلوم ويراني دخيلاً في ما بحثت وعالجت فإنني أقول له إن الأسرة المسلمة اسرتي، لأنها أساس مجد أوطاني، والمراة المسلمة أختي عبوديتها عبوديتي، وحقها حقي، واعتلاؤها بما شرع النبي إنما هو اعتلاء الشرق بأسره) [٥٤] .

(وإن انا افخر أمامكم هذا المساء بأنني امير منبر في بلادي بين قومي، فإن هذا الفخر لأرفع جداً من أن يتدنى إلى تناول الاستكبار والاعتزاز، إن أمراء المنابر في البلاد الماثلة إلى الشفاء من أدوائها، ليسوا هم الزعماء الذين يقودون الجماعات فتتبعهم ليأخذوا من ضعفها قوة ومن مذلتها امجاداً . نحن العاملين على إحياء الغرائز السامية لقتل الضلال الدخيل إنما نحن أضعف الناس حولها في قومنا، فساعة المجد على المنابر تتبعها ساعات من الاضطهاد الذليل المستتر ؛ لأنه يستحى من نفسه أن يظهر أمام الشمس، وإن انا أجزت لنفسي ذكر عهدي الطويل بمنابر سوريا ولبنان

فما ذلك إلا لأقول لكم إن ما أسمعتكم وما سأسمعكم إياه هذا المساء ليس هو شعور فرد، وتفكير فرد، بل هو شعور أمة وتفكير أمة وقد رأيتم كيف تستهوى روح الجماعة من يقف ببيانه عليها) [٥٥] .

وقد أعرب أمير المنابر عن تقديره، لجهود جمال الدين الأفغان، (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) ومحمد عبده ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي (١٨٦٨ - ١٩١٩).

ومصطفى صادق الرافعي، وغيرهم من أعلام النهضة، والتنوير في الثقافة العربية، ويعدهم المصابيح التي اهتدى بهديها وأضاءت له الطريق الذي حاول التغريبيون إظلامه ويقول : (بينما كنا نرى فئة كبيرة من كتاب الشرق تنسلخ عن الثقافة العربية متناسية ميراثها ذاهبة من البيان مذاهب تتعارض وما في دمها من حوافز وفي سلالاتها من عقائد .

شهد القرن الماضي بداية نهضة التجدد الحقيقي، منذ أيام الأفغاني، ومحمد عبده فمهدت معارج الاعتلاء يرقاها في هذه الأيام أمثال رشيد رضا ووجدي وأضرابهما من الأعلام وبينهم الرافعي ينفخ في البيان العصري روح الشرق في وحيه وإلهامه) [٥٦] .

ويتضح مما سبق مدى أصالة الاتجاه المحافظ في الثقافة البنانية، ومدى هيمنة رجاله - مسيحيين كانوا أو مسلمين - على الحياة الفكرية هناك، الأمر الذي يكشف لنا عن مدى تأثر فليكس فارس بالبيئة التي نبت فيها، والثقافة التي تغذى عليها، والمصلحين الذين أخذ عنهم . ويؤكد أن انتهاجه لنهج المجددين السلفيين كان أمراً طبيعياً دفعته إليه هذه النشأة وهاتيك الثقافة التي تربى في كنفها .



الفصل الثاني

الفارس الجامح إسماعيل أدهم

- حياته وآثاره .
- أثر الاتجاه العلماني في تركيا على أفكاره وآرائه .

حيـاته وآثـاره ..

هو إسماعيل احمد ادهم (١٩١١ - ١٩٤٠ م)

ولد إسماعيل أدهم من أب مسلم تركي وأم مسيحية المانية بروتستنتية .

وكان ابوه (اميرالاى) في الجيش التركي . وجده إسماعيل أدهم بك أستاذ الأدب التركي في جامعة برلين . وجد أبيه إبراهيم ادهم باشا مدير ديوان المدارس المصرية، بوزارة المعارف في عهد محمد على . وأمه إيلين فانتهوف - كريمة البروفسور فانتهوف عضو أكاديمية العلوم البروسية - وكانت سيدة متحررة واسعة العلم والثقافة .

أما عن مكان مولده، فقد أجمعت كل المصادر التي أرخت له على انه قد ولد في السابع من فبراير بمدينة الإسكندرية [٥٧] . بينما تشير كتابات إسماعيل أدهم نفسه أنه عاش طفولته المبكرة بالأستانة . ولم يحدد على وجه الدقة مكان مولده [٥٨].

ماتت أمه وهو في الثانية من عمره وتولى أمر تربيته من بعدها شقيقتاه من أمه، وزوج عمته ، بينما كان والده مشغولاً بالحرب دفاعاً عن مصالح الدولة العثمانية [٥٩]. ويقول عن ذلك : (في الواقع انني درجت على تربية دينية لم تكن اقوم طريق لغرس العقيدة الدينية في نفسي فقد كان ابى مسلماً من المتعصبين للإسلام والمسلمين وأمي مسيحية بروتستانتية . ذات ميل لحرية الفكر والتفكير، ولا عجب في ذلك فقد كانت كريمة البروفسور فانتهوف الشهير . ولكن سوء حظي جعلها تتوفى، وانا في الثانية من سني حياتي، فعشت أيام طفولتي حتى أواخر الحرب العظمى مع شقيقتي في الأستانة، وكانتا تلقناني تعاليم المسيحية وتسيران بي كل يوم أحد إلى الكنيسة . أما أبى فقد انشغل بالحرب وكان متنقلاً بين ميادينها فلم أعرفه أو انعرف إليه إلا بعد ان وضعت الحرب أوزارها ودخل الحلفاء الأستانة غير

انَّ بُعد والدي عنى لم يكن ليمنعه عن فرض سيطرته على من الوجهة الدينية، فقد كلف زوج عمتي وهو احد الشرفاء العرب أن يقوم بتعليمي من الوجهة الدينية . فكان يأخذني لصلاة الجمعة كل يوم جمعة ويجعلني أصوم رمضان واقوم بصلاة التراويح، وكان هذا كله يثقل كاهلي كطفل لم يشتد عوده بعد، فضلاً عن تحفيظي القرآن .

والواقع انني حفظت القرآن وجودته وانا ابن العاشرة، غير أنى خرجت ساخطاً على القرآن، لأنه كلفني جهداً كبيراً كنت في حاجة إلى صرفه إلى ما هو أحب إلى نفسي . وكان كل ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الإسلام وتعاليمه) [٦٠] .

وقد مكنته مكتبة أسرته الزاخرة بمئات المصنفات الشرقية، والغربية من مطالعة العديد من الكتب الأدبية ولا سيما الفرنسية والتركية ؛ فيروى انه قد قرأ وهو في الثامنة من عمره لمعظم كبار الأدباء الفرنسيين من امثال موليير (١٧٨١ - ١٨٥٥م) وهونوره دي بلزاك (١٧٩٩ - ١٨٥٠م) والشاعر والأديب فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥م) والروائي جي دي موباسان (١٨٥٠ - ١٨٩٣م) والأديب التركي حسين رحمي (ت، ن ١٨٥٠م) والشاعر التركي عبد الحق حامد (١٨٦١ - ١٩٣٧م) .

وفى الفترة من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٢٣ م راح يتقن التركية والألمانية على يد شقيقته واللغة العربية على يد زوج عمته . وفى هذه الأونة طالع كتابي « أصل الأنواع » و « أصل الإنسان » للعالم الإنجليزي تشارلس روبرت داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) وخرج منهما مؤمناً بالتطور وكافراً بالغيبيات . الأمر الذي دفعه لقراءة معظم اعمال البيولوجي الإنجليزي الشهير توماس هنري هكسلى (١٨٢٥ - ١٨٩٥م) والفيلسوف والعالم الألماني ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩ م) . وفى الثالثة عشرة من عمره عكف على قراءة الكتب الفلسفية وعلى رأسها « التأملات » لديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) « ورسالة في الطبيعة البشرية » لدفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٢م) و« التنين الجبار » لتوماس

هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) و « نقد العقل الخالص » لكانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) . وكذلك كتابات باروخ إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) عن الدين الطبيعي التي جعلته ينكر عقيدة الخلود والنبوة والمعجزات والجنة والنار، ودفعته للإيمان بالأخلاق العقلية والسياسة العلمانية .

وفى عام ١٩٢٣ م نزح مع والده إلى مصر وأقاما بالإسكندرية . ويعد إسماعيل أدهم هذه الفترة من أسوأ فترات حياته وذلك، لأنه كان يعيش تحت سطوة والده المستبد، الذي كان يجبره على إقامة الفرائض الإسلامية، وينهاه عن مطالعة الكتب الفلسفية والعلمية التي كان يفضل قراءتها على قراءة القرآن وكتب الفقه والسيرة . وفى نفس العام أرسله والده إلى القاهرة والحقه بإحدى المدارس الداخلية بعد أن صارحه برفضه الدراسة بالأزهر وكراهيته للدين الإسلامي .

وقضى في هذه المدرسة ثلاث سنوات كان يتردد خلالها على دار الكتب المصرية لمطالعة الكتب الفلسفية والعلمية، وذلك أثناء عطلته الأسبوعية يومي الخميس والجمعة .

وفى عام ١٩٢٧ غادر مصر بعد أن أتم دراسته الابتدائية [١١] إلى استنبول ليتم دراسته الثانوية [١٢]. وفى عام ١٩٣١ حصل على درجة البكالوريوس العلمية .

وفى هذه الأونة أسس ونفر من أصدقائه جماعة علمية لنشر الإلحاد ومن أشهر مطبوعاتها رسالة في ماهية الدين، وأخرى في تطور الدين ونشأته، وفى العقائد، ورسالة في قصة تطور فكرة الله وفى فكرة الخلود التي كان يشرف عليها أحد أساتذة الرياضيات بجامعة الأستانة وزوجته . وقد بلغ عدد أعضائها ٨٠٠ طالب من طلبة المدارس العالية وأكثر من ٢٠٠ من طلبة المدارس الثانوية والابتدائية .

وسرعان ما اتصلت هذه الجماعة بجمعية نشر الإلحاد الأمريكية وسار اسمها المجمع الشرقي لنشر الإلحاد .

واجتهد إسماعيل أدهم في تنظيم جمعية مماثلة في مصر لنفس الغرض

وذلك عن طريق مراسلته لإسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢م) صاحب مجلة العصور وعصام الدين حفني ناصف الذي أشتهر بتبنيه للفلسفة العدمية NIHILISM وبعض الاتجاهات الاشتراكية . بيد أن هذه المحاولة قد باءت بالفشل .

ثم غادر تركيا في الشهور الأخيرة من عام ١٩٣١ م إلى موسكو ومكث فيها حتى نال شهادة الدكتوراة في الرياضة البحتة عام ١٩٣٣ م ودكتوراة ثانية في (ميكانيكا حركة الغازات وحسابات الاحتمال) عام ١٩٣٤ م .

وقد صرح إسماعيل أدهم في غير موضع من كتاباته بأن نفسه قد اطمأنت للحقائق العلمية أكثر من اطمئنانها لمجرد التفكير في المعتقدات الغيبية وشعر أن إلحاده هو طوق النجاة الذي أنقذه من اضطراباته النفسية وعذاباته الاجتماعية ويقول في ذلك : (فأنا ملحد ونفسي ساكنة لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه . فأنا لا افترق من هذه الناحية عن المؤمن المتصرف في إيمانه، نعم لقد كان إلحادي بداءة ذي بدء مجرد فكرة تساورني ومع الزمن خضعت لها مشاعري فاستولت عليها وانتهت من كونها فكرة إلى كونها عقيدة) [١٣].

وفى عام ١٩٣٥ م أصبح عضو أكاديمية العلوم الروسية ووكيل المعهد الروسي للدراسات الإسلامية وأستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الأستانة .

ففي هذه الحقبة القى العديد من المحاضرات في الطبيعة بجامعة فينا وبرلين وميونخ وعمل أستاذاً للرياضيات في معهد اتاتورك في انقرة ودعته كلية اللاهوت بجامعة فريبورج السويسرية لمراجعة كتاب المستشرق سبرنجر عن حياة محمد عليه الصلاة والسلام .

كما منح الدكتوراة الفخرية في الأدب والتاريخ الإسلامي والدراسات العربية من جامعة موسكو . وعمل كذلك أستاذاً للرياضيات البحتة بجامعة سان بترسبرج [١٤].

وفى عام ١٩٣٦ م عاد إلى مصر موفداً من كلية الآداب التركية التابعة

لجامعة الأستانة لدراسة الحياة الاجتماعية والأدبية في البلدان العربية وقد اختار الإسكندرية مقراً له حيث أرث آل له ولإخوته .

ومنذ الشهور الأولى من إقامته راح يتصل بمعظم الأدباء المصريين وعلى رأسهم أحمد حسن الزيات وإسماعيل مظهر وسلامة موسى (١٨٧٧ - ١٩٥٨م) وحسين فوزي (١٩٠٠ - ١٩٨٨م) ومحمود عوض .

وسرعان ما اتخذ له مقعداً على مائدة الثقافة العربية وزاحم بقلمه كبار الكتاب على صفحات مجلة الرسالة والإمام والحديث والمقتطف وادبي وجرت بينه وبين محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦م) وفليكس فارس وأحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥م) ومحمد فريد وجدي العديد من المساجلات حول قضايا الثقافة العربية والدين والعلم والتاريخ الإسلامي والأدب العربي ونقد الشعر .

وقد دأب على موافاة جامعة الأستانة بتقارير مسهبة عن الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر حتى بلغ عدد هذه التقارير ثلاثة عشر تقريراً في ألف وثلثمائة صفحة من القطع الكبير وتعد أراؤه حيال التاريخ الإسلامي وعلم الأنساب وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام ورسالته الشهيرة لماذا أنا ملحد ؟ من أكثر كتاباته التي أثارت عليه غضبة المحافظين والمعتدلين من المجددين في مصر والعالم العربي .

ويقول عن دراسته للتاريخ الإسلامي (ولقد أكببت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الإسلام فدققت معظم المصادر العربية والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة في دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وافريقيا وراجعت جلّ ما كتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والإيطالية والإنكليزية والفرنسية وطابقت ما ذهبوا إليه على مصادرها الشرقية للتأكد من صحة ما ذهبوا إليه .

فما كان منها صحيحاً قبلته وما كان ضعيفا نظرت في أمره وما كان باطلاً رددته ورفضته حتى تجمع لدي الشيء الكثير من المعلومات والملاحظات

فيها مقدار ليس باليسير من الأفكار الشخصية) [٦٥].

فقد وقف الأزهريون موقفاً عدائياً من رسالته عن التاريخ الإسلامي الأمر الذي صرفه عن نشر كتابه (حياة محمد ونشأة الإسلام) الذي وضعه بالتركية فاكتفى بنشره في أوروبا .

وقد اجمع الذين أطلعوا على هذا السفر على أنه أكثر حدة وتطرفاً وميلاً لأراء المستشرقين في وجهته من كتابي (الشعر الجاهلي) لطه حسين و (الإسلام وأصول الحكم) لعلى عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦م) .

وعلى الجانب الآخر نجد عشرات المستشرقين يثنون على كتابه ويرفعونه إلى درجات السناء منهم المستشرق الروسي كزميرسكى والمستشرق الألماني كمبافير والمستشرق الإيطالي جورجيا ديلافيدا والعلامة بارثولد عضو أكاديمية لينجراد . الذين وصفوه بأنه من افضل الأبحاث التي كتبت عن تاريخ محمد التي اعتمدت على النقد العلمي والدقة في التحليل والطرافة في الاستنتاج [٦٦].

وقد صدّر إسماعيل أدهم رسالته « من مصادر التاريخ الإسلامي » بهذه العبارات « إلى أحرار الفكر الذين حرروا الفكر من قيوده وجاهدوا في سبيل تحرير العقل الإنساني من تأثير الأساطير الدينية والمزاعم الوطنية والذين أخذوا بيد الجماعات الإنسانية إلى الحياة الصحيحة، أهدى هذا الكتيب لعلهم يجدون فيه نظرة حرة بعيدة عن تعصب الدين وجموده » [٦٧].

الأمر الذي دفع الأزهريين إلى مطالبة الحكومة بمصادرة الرسالة، وقد تحقق لهم ذلك عقب اجتماع مجلس الوزراء والتحقيق مع المؤلف الذي شفعت له جنسيته التركية وحالت بينه وبين السجن [٦٨].

ولم تثر هذه الواقعة إلا بعض رجال الفكر وعلى رأسهم محمد حسين هيكل [٦٩] الذي أكد في كتابه " حياة محمد " أن مؤلفه مجرد بوق من أبواق المستشرقين . بينما أسف أحمد أمين (١٨٨٧ - ١٩٥٤م)[٧٠] على ما آلت إليه حياتنا الثقافية من عنت العوام ورجعية الجامدين التي تقصف الأقلام

الحرة وتسطو على حرية الفكر وتقيد النقاد وتسجن المبدعين .

وذكر في معرض حديثه عن النقد في مصر أن ما جاء به إسماعيل أدهم في رسالته عن ضعف أسانيد بعض الروايات ما هو إلا تدعيم لآراء المعتزلة ومن ثم لا يحق لمجلس الوزراء مصادرة رسالته والحجر على رأيه وتفكيره (٧١).

وقد عبر إسماعيل أدهم عن هذه الواقعة بقوله (في الأيام الأخيرة أثار جماعة من الرجعيين حول أسمى ومباحثي ومناقشات ومهاترات لا معنى لها حتى إنني أصبحت في العهد الأخير هدفاً لجماعة تعمد إلى تشويه أعمالي الأدبية والعلمية والطعن في كفاءتي الذهنية لا لشيء اللهم إلا لأني ملحد ! ولست أعرف كيف يكون الإلحاد سبباً في الطعن في كفاءة صاحبه ولا يكون التدين سبباً في ذلك ؟ ! إنني شخص لا يهمني ما يقال عنى من مدح وذم إنما الذي يهمني النقد الأدبي الذي يوجه إلى آثاري وهي كثيرة في خمس لغات .

وإذا قلت النقد الأدبي فأعنى النقد الذي له قواعده الموزونة وأسسه المقررة . ولكن أين هذا النقد في بلد مثل مصر انصرف أدبها إلى المهاترات اللفظية والتراشق بأحد الألفاظ . وإلا فليدلوني على نقد موزون . أليس كتاب « الديوان » و « النظرات » و « على السفود » و « رسائل النقد » مثالاً للتراشق بين أئمة الأدب في العالم العربي ؟ أو ليس كتاب « أدباء معاصرون » و « وحى القلم » مثالاً للنقد عند صعاليك الأدب ؟ وماذا أنت واجد من فرق بين هؤلاء الأئمة وبين أولئك الصعاليك ؟ لا شيء البتة : إنني شخص أجنبي على هذا البلد نزلته دارساً متفقداً أحواله، وامتداد إقامتي دفعني لأن أشترك في حركته الأدبية فأخرجت للمرة الأولى في تاريخ العربية دراسة تحليلية نقدية لعلمي الحديث والرواية، فكان جواب الرجعية على ذلك مصادرتها ... عرفت الآن أنى ذلك الرجل المأفون نصير الإلحاد والملحدين وبوق المستشرقين والجاهل الأحمق الذي لا يعرف شيئاً، ولكن أليس من حق هذا المأفون الجاهل أن يسأل عن العقلاء العلماء في هذا البلد وفى العالم العربي ؟

الواقع أن الحركة العلمية والأدبية في هذا البلد لا ضابط لها، فالفوضى تغمرها، وكل إنسان يقول ما يشاء دون أن يُجشم نفسه تعب البحث والمراجعة والاستقصاء .... فإذن ليس لنا أن نتألم من جحود نلقاه وقدح نصادفه فتلك حالة طبيعية في مثل هذه البيئة ولا يسعنا إلا التأميل في المستقبل بروح الصديق المخلص [٧٢].

أما كتاباته الأدبية والنقدية عن إسماعيل مظهر وتوفيق الحكيم (١٨٩٨ - ١٩٨٧) وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م) وجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦م) واحمد زكى أبو شادي وأحمد أمين . فقد كانت مثار إعجاب معظم من اطلعوا على مقالاته في الرسالة والمقتطف والحديث والبصير والإمام وكوكب الشرق والمجلة الجديدة فقد أكد كل من أحمد حسن الزيات وسامي الكيالي على أنه كان شديد الذكاء أصيل العقل رياضي الفكر واسع الثقافة لا يؤمن إلا بالعلم والمنطق وانه لا يؤخذ عليه إلا إخلاصه لكفره واتخاذه من الإلحاد ديناً له . (إنه كان أشبه بشهداء الكفر الذين يجدون الملذة في الألم ويبتغون الخلاص في الموت ... إن الأدب الملحد قد يعيش في الغرب لأن الظلام يمده الظلام، ولكنه لا يستطيع ان يعيش في الشرق لأن الظلام ينسخه النور) [٧٣].

وفى مساء الثلاثاء الموافق الثالث والعشرين من شهر يولية سنة ١٩٤٠ . اكتشفت جثة إسماعيل أدهم طافية بالقرب من شاطئ جليم بالإسكندرية وقد اثبتت التحقيقات أنه مات منتحرا . وأنه قد خط رسالة ووضعها في جيبه قبل انتحاره جاء فيها « أنه قتل نفسه بالغرق يأساً من الدنيا وزهادة في العيش ويوصى بأن يحرق جسده ويشرح رأسه » [٧٤].

وتعددت الأراء حول علة انتحاره : فذهب البعض إلى أنه انتحر بعد يأس من شفائه من مرض السل اللعين، وذهب البعض الأخر إلى أن انتحاره يرجع إلى اكتئاب نفسي حاق به لفراغه العاطفي، وفقره، وفشله في تحقيق الشهرة التي كان يرجوها، وشغل مكان مرموق بين المثقفين العرب، وعلمه

قبيل انتحاره بساعات بأنه مطلوب القبض عليه من قبل السلطات الإنجليزية لاتصاله بالإذاعة الإيطالية [٧٥].

ولا يعنينا من هذا الأمر إلا أنه قد انتحر ولم يقتل ولم يُنفَ كما صنع بتلاميذه في أيامنا هذه . وقد قبر في مدافن المسلمين بالحدراء ولم يلتفت أحد إلى وصيته . وعندي أن محنة إسماعيل أدهم الروحية والفكرية تبدو بوضوح في :-

الخلل التربوي الذي حاق بشخصيته وانعكس على مزاجه وآرائه ووجهته. ذلك الخلل المتمثل في عدم تنشئته نشأة إسلامية حيث ترغيبه في الإيمان بالله، وإرشاده إلى الحقيقة الإلهية والتوحيد، وتبسيط العقيدة المحمدية له التي تنبذ التعصب وتحث على التعاون والتكافل وتهدى بالتي هي أحسن وتغفر للخطائين والمذنبين وتسعى إلى ضبط الغرائز لا كبتها وتعمل على إقامة العدل وتكفل الحريات [٧٦] وجهل من قاموا على تربيته بأصول التربية الإسلامية التي تسعى إلى توضيح العلاقة بين الدين والعلم، والعقل والنقل، والمنفعة الخاصة والعامة [٧٧]، وربط الإنسان بربه عن طريق العاطفة والعقل معاً واتخاذها من القرآن الضابط الأوحد للسلوك والمصدر الأول للتخلية والتحلية أي التخلية من الأوصاف المذمومة والتحلية بالأوصاف المحمودة . وتبسيط الحكمة العقلية والشرعية بالعبادات .

فلم ير إسماعيل أدهم في طفولته من الإسلام سوى سيف أبيه المتعصب وعنت عمه عمر بن هزاع المتدين الذي دفعه إلى حفظ القرآن كرها . بينما وجد على الجانب الآخر مزيجاً من المسيحية والعلمانية وثقافة حرة لا تقيد عقله ولا سلوكه المتمثلة في أحاديث شقيقتيه من أمه والكتب العلمية والفلسفية التي ارتشف منها قدر طاقته في صباه فكان الكفر والإلحاد عن الإسلام سلوكاً متوقعاً منه . الأمر الذي يؤكد أثر النشأة على سلوك الفرد ومعتقداته وأخلاقه . وضرر العزوف عن التربية الإسلامية الصحيحة التي تتخذ من القرآن الضابط الأوحد للسلوك والمصدر الأول للتخلية والتحلية

أي التخلية من الأوصاف المذمومة والتحلية بالأوصاف المحمودة [٧٨] وتبسيط الحكمة العقلية والشرعية بالعبادات .

- عجز الأزهر - وهو الممثل الأول للفكر الإسلامي في مصر على وجه الخصوص - عن تفنيد آرائه والرد على ادعاءاته رداً علمياً بمنأى عن طنطنة التكفير وثرثرة السخط والتوعد .

الأمر الذي أكد شكوكه في العقيدة ورسخ إيمانه بأن القائمين على الدين رجعيون، متخلفون، يجهلون القواعد المنهجية والمنطقية لأصول الحوار والجدل والنقد العلمي .

- إن إفتتانه بفرسان الكلمة وأبطال الفكر [٧٩] وإعجابه الشديد بحركة كمال أتاتورك (١٨٨٠ - ١٩٣٨ م) وكتابات طه حسين وعلى عبد الرازق دفعه إلى النزول إلى ميدان المعارك الفكرية بلا فرس ولا درع ولا سيف . الأمر الذي صرع آراءه بسهام خصومه دون أدنى عناء منهم .

فقد حرمه عزوفه عن الحياة الحزبية من التحصن بحصن حزب الأحرار الدستوريين الذي دافع عن طه حسين وعلى عبد الرازق وإسماعيل مظهر ومحمود عزمي وغيرهم من أصحاب الآراء الجامحة .

كما كان تعاطفه مع الإيطاليين والألمان علة غضب الإنجليز عليه وتخليهم عنه على الرغم من تبنيهم لشاهين مكاريوس (١٨٥٣ - ١٩١٠م) وفارس نمر وغيرهما من العلمانيين الذين كادوا للإسلام والحضارة الإسلامية .

وبالجملة فلم يكن إسماعيل أدهم رغم ذكائه، وعبقريته وكفاءته العلمية في حنكة طه حسين، وقدرته على المراوغة، ولم يكن في حصانة على عبد الرازق وجاهه كما لم يكن في ثراء إسماعيل مظهر وفطنته، ولا في صبر ومجاهدة سلامة موسى وحيلته ليتمكن من مجابهة الراي العام القائد ومواجهة الجمهور الذي جُبل على التدين، وتقديس الموروث من العادات والتقاليد .

وإن مسايرته للمتعصبين من المستشرقين بدافع كراهيته للإسلام

وعدم إحاطته بالعلوم الدينية، وعدم تمكنه من اللغة العربية [٨٠] كانت وراء قسوة طعونة في مصداقية القصص القرآني، وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام، ونسبه، وحادثة الفيل، وحده نقوده لعلم الحديث ورواته، وعنف نقائضه للثقافة الإسلامية بعامة، والعربية بخاصة من جهة . والعلة الحقيقية وراء عزوف جمهرة المثقفين عن كتاباته من جهة ثانية . وضعف أثره في الثقافة العربية إذا ما قورن بأقرانه من أمثال طه حسين وعلى عبد الرازق وأمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦ م) وإسماعيل مظهر وسلامة موسى من جهة ثالثة .

* * *

أهم مؤلفاته :

١- كتب وأبحاث باللغات الأجنبية :

- الرياضيات والطبيعيات بالألمانية ١٩٣٤ .
- الرياضيات والطبيعيات بالروسية، ونظرية النسبية بالروسية في عام ١٩٣٥ .
- أبو شادي الشاعر بالإنجليزية ١٩٣٧ .
- مجرى الرومانطيقية في الأدب العربي الحديث بالإنجليزية في ثلاث أجزاء لم يطبع .
- المفكرون المصريون بالألمانية لم يطبع .
- تاريخ الإسلام بالتركية .
- التوارن في مجرى التاريخ بالتركية .
- حياة محمد ونشأة الإسلام بالتركية .

٢- مؤلفاته بالعربية :

- الزمان ونسبيته - الرسالة - ديسمبر ١٩٣٥ .
- وحدة قوانين الطبيعة والبعد الرابع في النسبية- الرسالة يناير ١٩٣٦ .

- مبادئ الميكانيكا الحديثة - الرسالة - فبراير ١٩٣٦ .
- نظرية النسبية الخصوصية - الرسالة - مارس ١٩٣٦ .
- من مصادر التاريخ الإسلامي - مارس ١٩٣٦ .
- حرية الفكر - أدبي - ١٩٣٦ .
- حياة محمد - الإمام - سبتمبر ١٩٣٦ .
- أبو شادي الشاعر - أدبي - ١٩٣٦ .
- الزهاوي الشاعر - الإمام - مارس ١٩٣٧ .
- التطور الحديث في مصر وتركيا - المجلة الجديدة - ابريل ١٩٣٧ .
- مصر والثقافة الأوروبية - المجلة الجديدة - مايو ١٩٣٧ .
- الصلات بين الإسرائيليين والعرب منذ أقدم العصور - الشمس ١٩٣٧، سبع مقالات .
- لماذا أنا ملحد ؟ مجلة الإمام أغسطس ١٩٣٧ ونشرت في نفس العام في كراسة مستقلة .
- دائرة المعارف الإسلامية - مجلة الإمام يوليو ١٩٣٧ .
- حياة محمد ونشأة الإسلام - ٦ أجزاء أعلن عنها سنة ١٩٣٧ ولم ينشر حتى الآن .
- أبطال التفكير الحر في مصر - إسماعيل مظهر بقلم إسماعيل أدهم - تعريب أحمد بك - الحديث - يناير ١٩٣٨ .
- استفتاء الحديث - رد أدهم - مجلة الحديث - يناير ١٩٣٨ .
- الذرة وبناؤها الكهربائي - المقتطف - مارس ١٩٣٨ .
- ابنه يزيد - قصة تركية - الحديث - ابريل ١٩٣٨ .
- يعقوب صروف - المقتطف ١٩٣٨ .
- مطالعات في نظرية المعرفة - علم الأنساب العربية - طه حسين - مجلة الحديث ١٩٣٨ .
- قضية مصر الاقتصادية والاجتماعية من ناحيتها الإنسانية - مجلة

الطليعة الدمشقية - ١٩٣٨ مقالتان .

- التاريخ القديم للشاعر توفيق فكرت - ترجمة ادهم - المجلة الجديدة - مايو ١٩٣٨ .
- بين الشرق والغرب - الرسالة - ١٩٣٨ - سبع مقالات .
- هكذا تكلم زرادشت - ترجمة فيلكس فارس بقلم إسماعيل ادهم - الرسالة - أكتوبر ١٩٣٨ .
- الميكانيكا الكلاسكية - المقتطف - نوفمبر ١٩٣٨ .
- مبدأ النسبية الكلاسكية - المقتطف - ديسمبر ١٩٣٨ .
- خليل مطران - المقتطف - يناير ١٩٣٩ .
- فيض الخاطر - الرسالة - يناير ١٩٣٩ .
- مسألة فيها نظر - الرسالة - ابريل ١٩٣٩ .
- فرعونية مصر الحديثة - المجلة الجديدة - مايو ١٩٣٩ .
- في النقد الأدبي - مباحث عربية بشر فارس لأدهم (مقالتان) الرسالة يونيه ١٩٣٩ .
- بشر فارس ومصطلحاته - فليكس فارس - كتاب توفيق الحكيم بيني وبين الدكتور بشر فارس - الرسالة يوليو ١٩٣٩ .
- قوانين النشاط الحراري - الرسالة - أغسطس ١٩٣٩ .
- فرعون الصغير - وقصص أخرى محمود تيمور لأدهم (نقد) الرسالة - اغسطس ١٩٣٩ .
- مبادئ الفيزياء النظرية الحديثة - الميكانيكا الكلاسيكية - الحديث - اغسطس ١٩٣٩ .
- شهامة المراة العربية - مسرحية للشاعر التركي عبد الحق حامد - ترجمة ادهم - الحديث - أكتوبر ١٩٣٩ .
- رد على اقتباس الكتاب - الأدب التحليلي والتركيبي - فصل المقال فيما دار من نقاش حول مباحث عربية - الرسالة - أكتوبر ١٩٣٩ .

- سيف الدولة الحمداني - سامي الكيالي - لأدهم - الحديث ١٩٣٩ .
- الكهربائية تعتاد - الرسالة - يناير ١٩٤٠ .
- بين بشر وشاكر - أفاق العلم الحديث - فؤاد صروف لأدهم (نقد) - طب العقل والنفس لمحمد حسنى ولاية - ترجمة ادهم - هل في الإمكان زيادة بحر في العروض - الرسالة - فبراير ١٩٤٠ .
- عام الفيل وميلاد الرسول - الرسالة ابريل ١٩٤٠ .
- أثر الرياضيات في الحياة البشرية- الحديث أبريل ١٩٤٠ ثلاث مقالات.
- وحى الرسالة - فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع - وجيدة - الرسالة يونيو ١٩٤٠ .
- ميخائيل نعيمة - الحديث - ١٩٤٤ .
- توفيق الحكيم - لأدهم - ترجمة إبراهيم ناجى - القاهرة - يناير ١٩٤٥ .
- عبد الحق حامد - شاعر الترك الأعظم - الحديث [*] .

أثر الاتجاه العلماني في تركيا على أفكاره وآرائه ..

من الخطأ الاعتقاد بأن نهضة تركيا الحديثة لم تبدأ إلا على يد مصطفى كمال اتاتورك [٨١]، فالأصوب اعتبار ثورة الكماليين التطور الطبيعي الذي توج الحركات الإصلاحية التي بدأت في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر .

فقد كان الاستبداد السياسي، وفساد كرسي الخلافة، وارتباك النظام الاقتصادي، وخراب ذمم القائمين على الدين، والظلم الاجتماعي، وضعف الوازع الديني، وانحطاط الأخلاق وإظلام العقول وقفول الأذهان، وإهمال

(*) جمع الأستاذ الدكتور أحمد إبراهيم الهواري هذه الأعمال وأخرجها في ثلاثة مجلدات ونشرها بين عامي ١٩٨٥ - ١٩٨٦ م تحت عناوين (أدباء معاصرون) (شعراء معاصرون)، (قضايا ومناقشات).

التعليم، وانتشار الجهالات، والخرافات، والبدع، والخزعبلات، وتكايا الدراويش . وراء ظهور العديد من الحركات الإصلاحية، وعلى راسها حركة « أبو الحرية التركية » احمد شفيق الملقب بمدحت باشا (١٨٢٢ - ١٨٨٤ م) الذي دعا إلى اقتفاء حضارة الغرب، وهدم أسوار العزلة الثقافية، وابتضاع النافع من الأفكار والنظم من شتى الأمم الراقية [٨٢] ويمكننا إيجاز مشروعه الإصلاحي فيما يلي :-

إقامة حياة ديمقراطية في ظل دستور قوى لا يخضع لميول السلاطين ولا أهواء الخلفاء . وإنشاء مجالس نيابية تمثل كل عنصر من عناصر الدولة بمنأى عن التعصب الديني أو المذهبي مؤكداً أن الحرية السياسية هي طوق النجاة الذي يجب على الدولة العثمانية ان تتشبث به لتجمع شتات الأمة التركية (مسلمين ومسيحيين) على كلمة واحدة وتتخلص من التدخل الأجنبي في شئونها الداخلية وتتماثل للشفاء من الأدران التي تفشت في مختلف مرافقها .

وبيّن كذلك أن الحياة الدستورية لا تتعارض مع الدين، وحجته في ذلك؛ أن العقل، والدين يخولان للإنسان ان يحاسب رفيقه في المبلغ الذي يعطيه إياه بعد أن يدله على طريق إنفاقه، ويعطيان الحق للرعية في مراجعة الراعي وتقويمه، وأقره على ذلك عارف بك حكمت (١٧٨٦ - ١٨٥٩م) مؤكداً أن المبادئ الدستورية العلمانية الحديثة ليست معادية للدين ولا مناهضة له . وأن الغاية من تأسيس مجلس النواب هي إكمال الأصول القديمة وتحديدها لأن علماء الدين في الإسلام لا يمتازون عن العامة كما هو الحال عند المسيحيين. فالإسلام قد سوى بين الجميع وعلى هذا فإسناد الوظيفة المذكورة إلى نواب الشعب أجدر وأولى من حصرها في فئة العلماء كما يدل على ذلك العقل والنقل .

وما دام المسيحيون مساوين لنا في الحقوق، كما نصت بذلك أحكام الشريعة الغراء، فمن حقهم أن يشاركوا المسلمين في طلب حساب المبالغ التي

يدفعونها، وفي مراقبة القوانين، والأنظمة [٨٣] وقد أعلن الدستور في ١٢ مارس ١٨٧٦ م . ولم يعمل به إلا على أثر ثورة جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨ م .

إلغاء نظام الالتزام، ومساواة الرعايا مهما اختلف دينهم أمام القانون، والسماح للمسيحيين بالمشاركة في الجيش، وإصلاح الإدارة والشرطة والضرائب والطرق وإنشاء المصارف، وتخفيض نفقات القصر إلى مقدار لا يتجاوز المبالغ الضرورية، وإنقاص رواتب أفراد الأسرة السلطانية، وتأسيس مدارس علمانية، يتلقى فيها أبناء البلاد - على اختلاف مذاهبهم - مبادئ العلوم الحديثة، وقواعد التربية الصحيحة، وإلغاء الاتجار بالرقيق وعتق عبيد القصر وجواريه، وتحرير الصحافة بوصفها مرآة الرأي العام من جهة، والآلة التي تعمل على تثقيفه وتوجيهه، وتوعيته من جهة أخرى . ويتفق مدحت باشا في هذه المطالب تمام الاتفاق مع محمد أمين عالي باشا [٨٤] وجمعيته « التنظيمات الخيرية الإصلاحية » التي ظهرت عام ١٨٣٩ م، وأطلق عليها إصلاحات كلخانة . وكذا مع مصطفى باشا فاضل صاحب الكتاب المفتوح المشهور باسم « من أمير إلى سلطان » - الذي نقله إلى العربية فتحي زغلول باشا (١٨٦٣ - ١٩١٤م) - بيد أن هذا المشروع الإصلاحي قد جابه معارضة كبيرة من السلطان عبد العزيز بن محمود (١٨٣٠ - ١٨٧٦م) والسلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٤ - ١٩١٨م) اللذين يعد عهدهما من أسوأ العهود التي مرت بتاريخ الإمبراطورية العثمانية في العصر الحديث .

فقد وقعت تركيا في عهدهما تحت سيطرة العديد من الدول الأوروبية التي استدانا منها للإنفاق على نزواتهما دون إصلاح حال البلاد . فقد بلغت ديونهما ٢٠٠ مليون جنيهاً إسترلينياً في حين كان يقدر الدخل القومي بمبلغ نحو ٢٠ مليون جنيها إسترلينياً في عام ١٨٧٢ م . ذلك فضلاً عن فساد المرافق، وقمع الحريات، ومحاربة الجمعيات الإصلاحية، باسم الدين تارة، والحفاظ على كيان الدولة تارة أخرى، ولم يكن البرلمان التركي الذي افتتح في ١٩ مارس ١٨٧٧ م إلا العوبة من ألاعيب السلطان عبد الحميد - الذي اشتهر

بالدهاء ولقب بالثعلب الأحمر - فلم يكن له اي سلطات فعليه ولم يسمح بإقامته إلا لمهادنة حزب مدحت باشا [٨٥] .

ومن الجمعيات الإصلاحية التي ظهرت في أخريات القرن التاسع عشر جمعية الاتحاد والترقي . التي ظهرت في شكل حزب سياسي من ضباط الجيش وبعض الماسونيين ويهود الدونمة والمثقفين الأتراك الذين نالوا قدراً موفوراً من الفكر السياسي الحديث عام ١٨٨٩ م . وانحل عام ١٨٩٦ م .

بيد أن الجمعية لم تحل إلا على يد كمال أتاتورك، في بداية العشرينيات من هذا القرن .

وكانت تنادى هذه الجمعية بسيادة الجنس التركي على ما سواه من الأجناس الأخرى من عرب، وفرس، وهنود، وأوربيين، والقضاء على شخصية هذه الأجناس بمختلف الوسائل من محور لغاتها ونشر اللغة التركية مكانها وعدم تولى غير الأتراك في المناصب العامة . وأطلق على هذه الحركة « الحركة الطورانية » [٨٦] .

ففى الفترة من ١٩٠٥ م إلى ١٩٠٨ م زاد نشاطها وعملها من أجل الدستور، والحياة النيابية، والقضاء على الخلافة العثمانية المزعومة، حتى أطاحت بالسلطان عبد الحميد عام ١٩٠٩ م بعد أن أجبرته على الاعتراف بالدستور، والحياة النيابية [٨٧]، ونادت كذلك بتقسيم الإمبراطورية العثمانية إلى دويلات مستقلة، وسعت إلى تخليص تركيا من سلطة المراقبة الأجنبية على مرافقها الاقتصادية وتدخلها في شئونها الداخلية، واتخذت من (الحرية - العدالة - المساواة - الأخوة) شعاراً لثورتها متبعة في ذلك الثورة الفرنسية [٨٨] .

وقامت بإلغاء الرقابة على الصحف التي فرضها السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٨٩٦ م . تلك الرقابة التي حظرت الكتابة في :- (النقد السياسي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي وكذا أخبار الثورات سواء داخل السلطنة أو خارجها، وهزائم الجيش العثماني، وأخطاء كبار موظفي الدولة وزلاتهم، وشطبت من الصحف أي إشارة من قريب، أو بعيد للدستور، والثورة،

والجمهورية والتليفون والجراموفون، والكهرباء، والعدالة الاجتماعية، وحرية الفكر، وصندوق الدين) [٨٩] .

ومن أشهر الحركات الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في هذه الحقبة حركة سعيد حليم باشا التي دعت إلى الرجوع بالإسلام إلى بساطته الأولى للوقوف على حقائقه ونقض الأباطيل التي علقت به . وفتح باب الاجتهاد وإعمال العقل في النصوص الدينية وأقر بأن من حق المسلمين إيكال أمر الخلافة إلى جماعة من الناس [٩٠]. وقد ساير أنصار هذه الحركة بعض شيوخ المعتزلة الذين نزعوا إلى أن تنصيب الإمامة أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير وأن سلطة الخليفة سلطة مدنية تختلف كل الاختلاف عن سلطة البابا الذي يحكم بما يسمى بالحق الإلهي [٩١]. وأن جمع الرسول ﷺ بين السلطتين الدينية والمدنية ليس حجة لمن يعتقد أن الخليفة قد ورث من الرسول هذه السلطة لأن سلطانه الديني لا يورث كما أن السلطة المدنية للخلفاء لم تكن هي بالضرورة نفس سلطة النبي .

ومن ثم، فإن سلطة الدولة الإسلامية ذات طبيعة مدنية لا شائبة في مدنيتها . الأمر الذي يستوجب معه تقويم الحاكم أو عزله ومقاتلته إذا استوجب الأمر لأنه لا يعدو أن يكون ملكاً أو سلطاناً فحسب [٩٢].

وراح أتباع سعيد حليم باشا يؤكدون على أن الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ حينما كانت الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنيان فلما انقسمت على أنفسها وتفرقت شيعاً، تخلفت عنها وحدات سياسية مستقلة . فأصبحت فكرة الخلافة غير ممكنة التنفيذ وضاعت صلاحيتها؛ لأن تكون عاملاً حياً في تنظيم العالم الإسلامي في العصر الحديث ويقول في ذلك الشاعر التركي ضيا جوق ألب (١٨٧٥ -١٩٢٤) « لكي يكون الإسلام وحدة سياسية قوية حقاً، يجب أولاً أن تصبح البلاد الإسلامية دولاً مستقلة، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد، وهل يستطاع أمر كهذا في الوقت الحاضر ؟ إن لم يكن هذا ميسوراً اليوم فلا مفر لنا من الانتظار، وفى الوقت

نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة . فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من أحد، والقوى وحده هو الذي يستحق الاحترام » [٩٣] .

وحسبنا في هذا المقام، أن نشير في عجالة إلى بعض الجمعيات السرية التي كان لها أثر بالغ في تغيير الحياة الثقافية في تركيا ودور كبير في ثورة الكماليين الذين ألغوا الخلافة وأعلنوا النظام الجمهوري .

ومن أهم هذه الجمعيات : جمعية الوطن، التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى وجمعية « ترك أوجاغى » وكان غرضها الأساسي القضاء على الإسلام [٩٤] وهي من أكبر الجمعيات الإلحادية التي كانت تعمل في الخفاء على حل الخلافة، وإعلان الحكم الدستوري وإلغاء المحاكم الشرعية، والعزوف عن كتب الفقه والحديث باعتبارها كتابات مشكوك في صحتها والتخلص من السلطة الدينية، والحجاب، ونظام الخصيان والحريم [٩٥] .

ومن أهم أعضائها عبيد الله صاحب كتاب « قوم جديد » ونورى بك صاحب كتاب « تاريخ المستقبل » .

أما الكماليون وعلى رأسهم كمال أتاتورك فلم تكن ثورتهم - كما ذكرت آنفاً - إلا النهاية الطبيعية للحركات السابقة عليهم .

فقد أعلن أتاتورك في البرلمان أن الخلافة العثمانية التي ظلت أربعمائة عام تتزعم العالم الإسلامي لم تنجح في أن تجعل من البلغار تركاً « خالصاً » ولا من البوسنة والهرسك أعواناً طيبين، ولا من الإغريق مسلمين .

فلم يحصد الأتراك إلا العناء، والدمار، والظلم الاجتماعي، والسياسي باسم الدين وعداوة جيرانها، وطمع الطامعين [٩٦] .

ويمكننا تلخيص برنامج أتاتورك الإصلاحي فيما يلي : -

- إعلان الجمهورية [٩٧] التركية، وإلغاء الخلافة العثمانية، وقد تم له ذلك في ٢٨ أكتوبر ١٩٢٣م وألغيت الخلافة رسمياً في ٣ مارس ١٩٢٤م .
- إبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية في كتابة اللغة التركية

وتم له ذلك في ٣نوفمبر ١٩٢٨ م .

- تحويل العاصمة من استنبول إلى أنقرة وتم له ذلك في ١٣ اكتوبر ١٩٢٣م .
- العزوف عن فكرة الجامعة الإسلامية إلى القومية التركية . وإعلان فصل السلطنة عن الخلافة وتم ذلك في عام ١٩٢٢م وحذف من الدستور النص على أن الإسلام دين الدولة تاركاً التدين للأفراد وإلغاء الحجاب ودفع المرأة إلى الحياة العامة شأن الأوروبيات والزج بها في ميدان السياسة ونص الدستور على حقها في الانتخاب عند سن الثانية والعشرين ودخول البرلمان عند سن الثلاثين - وتعد خالدة أديب من أوليات السافرات، التي شاركت في الحياة السياسية التركية، وقادت حركة تحرير المرأة، وشغلت منصب وزيرة المعارف .
- إلغاء المدارس الدينية، والتكايا، والكتاتيب، والمحاكم الشرعية والطرق الصوفية .
- استبدال القبعة بالطربوش، إيذاناً ببدء تركيا الأوروبية في أزيائها، وعاداتها، وتقاليدها، ونظمها السياسية، والاقتصادية، وتحقق له ذلك في عام ١٩٢٦م [٩٨] .

ونخلص مما تقدم : إلى أن النزعة العلمانية في تركيا لم تكن وليدة حركة طارئة، أو نتيجة لثورة مدفوعة من الخارج، بل على العكس من ذلك تماماً !

فكما بينا أن الرغبة في الإصلاح والتجديد منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت وراء ظهور الاتجاه العلماني المحاكي لأوروبا، وذلك كرد فعل مباشر لعجز الاتجاه المحافظ عن إنقاذ الإمبراطورية العثمانية بعامة، وإخفاقه في إصلاح شئون تركيا بخاصة .

ومن ثم لا يعد إسماعيل أدهم إلا ممثلاً للثقافة السائدة في تركيا منذ النصف الأول من القرن العشرين .

ولم تكن دعوته، للإلحاد إلا ترديداً لدعوة عشرات الجمعيات الإلحادية المنتشرة في أوروبا آنذاك، وتعبيراً عن سخطه على العقليات الجامدة الرجعية التي اتخذت من الدين حصناً لها من جهة، وإعجاباً بالعقلية الأوروبية التي اتخذت من الحرية والعدالة والعلم دستوراً لها من جهة أخرى .

ويبدو ذلك بوضوح في إعجابه بكمال أتاتورك وافتتانه بثورته، وقد روى في مذكراته انه كان وراء إنقاذ كمال أتاتورك من مؤامرة، لاغتياله قام والده ونفر من الأكراد بتدبيرها (كان والدي يستقبل المطرودين من حظيرة مصطفى كمال، فتح لهم بيتنا على مصراعيه وأنفق عليهم بسخاء، فكانوا يأكلون ويشربون ويصدرون الأحكام القاسية على الذين زلزلوا الخلافة وخالفوا أحكام الشريعة السمحاء وكنت أنا الصغير الذي لم يتجاوز عمره الرابعة عشرة - أستمع إلى هذه الأحكام بمضض وقد اذهلني ان تنتهي هذه الأحاديث إلى تدبير مؤامرة لاغتيال الغازي، وبالفعل فقد سعى احد الأكراد للقيام بهذه المهمة النكراء واعطيت له خمسمائة جنيهاً مصرياً دفعها والدي من جيبه . وقد بقى الأمر سراً إلا عن بعض الأخصاء . فعز على أنا الذي تفتحت عيناي على لميع الانقلاب في وهاد أنقرة أن يذهب منقذ الوطن التركي ضحية هذه الفئة الرجعية وسرعان ماكتبت إلى شقيقتي في الأستانة واطلعتها على خفايا هذه المؤامرة فاتصلت بدورها مع من يلزم وكشفتهم على ما دبر في منزلنا ؛ وخشية أن ينكشف أمري طلبت شقيقتي إلى أبى أن يرسلني إلى استانبول لأتم دراستي في « الكوليج » - الكلية الأمريكية - فوافق وأرسلني إلى هناك حيث أدخلت في ثانوية أنقرة على نفقة الحكومة) [٩٩] .

كما صرح في كتاباته بتأثره بالاتجاه المادي التركي الذي كان يمثله توفيق بك فكرت (١٨٦٧ - ١٩١٥م) صاحب المدرسة الحديثة في الشعر التركي، الذي كان متأثراً في آرائه وشعره بكارل ماركس وأرنست هيكل .

كما أعرب عن إعجابه بيوسف أجورة و بكونين وغيرهم من الفوضويين

الأتراك (Anarchists) الذين كانوا يدعون إلى إلغاء رقابة الدولة وبناء العلاقات الإنسانية على أساس الحرية الفردية، وبعبد الله جودت الذي تبنى نظرية « جوستاف لبون » في إرجاع ظاهرات عالم الإنسان لحوادث اجتماعية تطورت عن أخرى بدائية .

وكذا بضياجوق ألب وحسين جاهد وغيرهم من الذين رفضوا الأخلاق الميتافيزيقية ونزعوا مع اميل دور كايم إلى اعتبار الأخلاق وليدة المجتمع تسير على سننه وتتطور بتطوره [١٠٠] .

ويؤكد حسن كامل الصيرفي في مقال له على صفحات مجلة الحديث « إن إسماعيل أدهم قد آمن بفكر الكماليين الذي سعى إلى إعادة بناء تركيا على النسق الأوربي وإقتلاع الخرافات من العقول والتعصب من العادات والتعويل في بناء الدولة الحديثة على المبادئ والقيم المستمدة من العلم لا الدين » .

وكذا بكتابات قابيل آدم [١٠١]، تلك التي أكد فيها : (إن العقلية الأوروبية هي العقلية التي تتسق وحاجات هذه الحياة الدنيا. ونحن إنما نتبع وحى هذه العقلية بحكم أننا وجدنا في هذه الحياة. أما العقلية الآسيوية، فهي تلائم الحياة الأخرة، فإذا انتقلنا إلى الحياة الباقية، فهناك نتبع وحى هذه العقلية ... لا شبهة في أن الغرب وحده هو الذي يستمتع الآن بأسعد حالات الحياة، وفيه أقوى النظم الحكومية، والحياة فيه أقرب ما يستطاع إلى ما يجب أن تكون عليه الحياة الإنسانية . إذن يجب علينا أن ندرس فن الحياة الغربية لنعرف حقيقتها ؛ ؛) [١٠٢].

ويقول إسماعيل أدهم معبراً عن تأثيره بهذه الاتجاهات (لقد عاشت تركيا في الفترة الأخيرة التي سبقت الانقلاب الأخير في حالة تفكك تام واضطراب : فبينما كانت المدرسة الحديثة تدفعها للاتصال بمجرى الحياة العالمية كانت المدرسة القديمة بعقليتها التقليدية تربطها بالماضي وتحاول أن تمنع اتصالها بالحياة الجديدة، وبين هاتين العقليتين عاشت تركيا في

العقد الأول من القرن العشرين حتى كان الانقلاب الكمالي الذي تم سنة ١٩٢٣م، وهو الذي حرر العقل التركي من الدين وتركه يمضي على سنن النشوء والارتقاء فسارت العقلية التركية أشواطاً طويلة، ولم يكن هناك من سبب جعل العقلية التركية تجمد إلا ربط الدولة بالدين، وإخضاع جميع مرافق الأمة للديانة الإسلامية وإخضاع الأتراك لروح الإسلام الديني والاجتماعي والتشريعي والثقافي) [١٠٣].

وصفوة القول أن آراء إسماعيل أدهم التي سنتعرض لها بالتفصيل حيال الثقافة العربية لم تكن إلا مرآة صادقة عكست ميوله وصفاته وخصاله الشخصية من جهة والفكر السائد في البيئات الثقافية التي عاش في كنفها سواء في تركيا، أو أوروبا من جهة أخرى وسوف نقف على ذلك بالشرح والتحليل عند عرضنا لآرائه في الفصول التالية .

الهوامش

(١) عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، تراجم مصنفي اللغة العربية .

(٢) مارون عبود: مجددون ومجترءون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٨، ص١٢٤، ١٢٥ .

(٣) صديق شيبوب : فليكس فارس، مقال بمجلة المقتطف، ح ٣ مجلد ٩٥ ص١٤٢ - ٢٤٥.

(٤) مارون عبود : مجددون ومجترءون، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٥) صديق شيبوب : فليكس فارس، مقال بمجلة المقتطف، ج ٣ مجلد ٩٥ ص١٤٢ - ١٤٥ .

(٦) مارون عبود : مجددون ومجترءون ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٧) المرجع السابق، ص ١٣٥ .

(٨) المرجع السابق، ص ١٣٦ .

(٩) مجلة النبراس : ج ١ ع ٧ ايلول (يونيو) ١٩٠٩، ص ٢٧٤ .

(١٠) مارون عبود : رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1952 ص١٦٠ - ١٦٤، ص ١٧٥ - ١٧٩ .

(١١) محمد عبد الغنى حسن : احمد فارس الشدياق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ب ت، ص ١٦، ١٧ .

(١٢) فليكس فارس : مصطفى صادق الرافعي (١)، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٣، ٩ مايو ١٩٣٨، ص ٧٧٥ - ٧٧٦ .

(١٣) فليكس فارس : مصطفى صادق الرافعي (٢)، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٤، ١٦ مايو ١٩٣٨، ص ٨٢٠ - ٨٢٢ .

(١٤) فليكس فارس: رثاء، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٥، ٢٣ مايو ١٩٣٨، ص٨٧٢.

(١٥) صديق شيبوب : فليكس فارس، مقال بمجلة المقتطف، ج ٣ مجلد ٩٥، ص٢٤٢ - ٢٤٥ .

(١٦) محمد رشيد رضا : كلمة عن رسالة المنبر ، مقدمة رسالة المنبر لفليكس فارس، مطبعة المستقبل، الإسكندرية، ١٩٣٦، ص ي .

(١٧) مصطفى صادق الرافعي : تقريظ رسالة المنبر ، ص ط .

(١٨) محمود بسيوني : رسالة المنبر ، ص (و-ح) .

(١٩) عبد الوهاب النجار : رسالة المنبر ، ص ١، ٢ .

(٢٠) حسن كامل الصيرفي : رسالة المنبر إلى الشرق والغرب، مقال بمجلة المقتطف، م ٩٣ ع ١، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢١) (ش) : محرر مجهول، رسالة المنبر إلى الشرق العربي، مقال بمجلة الرسالة، م، ع ١٨٨، ص ٢٣٨ .

(٢٢) امينة وفليكس فارس : نهضة المراة المصرية رسالة وجوابها، مقال بمجلة الرسالة، م، ع ١٧٢، ١٩٣٦، ص ١٦٩٧ .

(٢٣) أمين الريحاني : رسالة المنبر إلى الشرق - مقال بمجلة المقتطف - م ٩٣ ع٢، ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢٤) حبيب الزحلاوي : هكذا تكلم زرادشت، مقال بمجلة المقتطف، المجلة ٩٤ ع١، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢٥) فليكس فارس : بين النقد والتقدير ، مقال بمجلة المقتطف، المجلد ٩٤ ع٢، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .

(٢٦) إسماعيل ادهم : هكذا تكلم زرادشت (١) مقال بمجلة الرسالة، ع ٢٧٨، ٣١ أكتوبر ١٩٣٨، ص ١٧٩٧ - ١٧٩٨ .

(٢٧) إسماعيل ادهم : هكذا تكلم زرادشت (٢) مقال بمجلة الرسالة، ع ٢٧٩، ٧ نوفمبر ١٩٣٨، ص ١٨٣٧ - ١٨٣٨ .

(٢٨) إسماعيل ادهم : قضايا ومناقشات، تحرير وتقديم أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف ١٩٨٦ / ص ٦١٦ .

(٢٩) أحمد حسن الزيات : وفاة الأستاذ فليكس فارس، مقال بمجلة الرسالة، جـ٧

يوليو ١٩٣٩، ص ١٣٢٩ .

(٣٠) فائز السمعاني : فليكس فارس، مقال بمجلة العصبة، العددان ١، ٢ السنة السادسة ١٩٤٠، ص ٨٧ - ٩١ .

(٣١) إسماعيل ادهم : فليكس فارس دمعة على جثمان صديق، مقال بمجلة الرسالة، ١٧ يوليو ١٩٣٩، ص ١٣٩٥ .

(٣٢) جورج أنطونيوس : يقظة العرب (تاريخ الحركة القومية) ترجمة ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت لبنان ١٩٦٦، ص١٧ - ١٢٧ .

(٣٣) نقولا زيادة : أبعاد التاريخ اللبناني الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٢، ص ١٣٣، ١٣٤ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩٥ .

(٣٥) جورج أنطونيوس : يقظة العرب، ص ١٥٠ - ١٥٤ .

(٣٦) محمد عزه دروزه : الحركة العربية الحديثة، المطبعة العصرية، صيدا، ١٩٥٠، ص ٢٧ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ٣٤ - ٤٢ .

(٣٨) الجمعيات العربية اللبنانية: ثورة العرب، مطبعة المقطم، ١٩١٦، ص ٤٩ - ٥٦.

(٣٩) محمد أنيس، رجب حراز : الشرق العربي في التاريخ الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، ١٩٦٧، ص ٣٦١ - ٣٨٥ .

(٤٠) نجيب ارمنازي : محاضرات عن سورية من الاحتلال حتى الجلاء، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٤، ص ٥، ٦ .

(٤١) شمس الدين الرفاعي : تاريخ الصحافة السورية، دار المعارف، ١٩١٨ م، ص ٤٩ .

(٤٢) عبد الكريم غرابه : سورية في القرن التاسع عشر، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢، ص ٢١٥ - ٢٢٧ .

(٤٣) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، ١٨٠١، ج ٤، ص ٦٨-٧٧ .

(٤٤) شوقي ضيف : مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠ .

(٤٥) جميل صليبا : الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث،

معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨، ص ٢٦ .

(٤٦) إبراهيم عبده: أعلام الصحافة العربية، المطبعة النموذجية، ١٩٤٨، ص ٤٤ - ٥٠ .

(٤٧) قدري قلعجي : محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٨، ص ٥٧ - ٦٦ .

(٤٨) عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة، دارسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٥، ص ٢٤٦ - ٢٥٥.

(٤٩) يوسف صغير : مجالي العزر لكتاب القرن التاسع عشر، المطبعة العثمانية صيدا (لبنان) ١٨٩٨، ص ١٥٥ - ١٥٩ .

(٥٠) نديم الجسر: الجواب الإلهي، المؤتمر الإسلامي، مطبعة مصر، ١٩٥٧، ص٦ - ٨٦ .

(٥١) حسين الجسر: الرسالة المحمدية، المطبعة الحميدية، القاهرة، ١٣٢٢، ص١٠٠ وما بعدها .

(٥٢) فليكس فارس: رسالة المنبر إلى الشرق العربي، مطبعة المستقبل، الإسكندرية، ١٩٣٦، ص ٢٤، ٢٥ .

(٥٣) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٥٤) المرجع السابق : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٥٥) المرجع السابق : ص ٢٢ - ٢٣ .

(٥٦) المرجع السابق : ص ٣٢٦ .

(٥٧) أحمد إبراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢١٢ .

(٥٨) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات، تحرير وتقديم أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٨٠ - ٨١ .

(٥٩) إسماعيل أحمد أدهم : شعراء معاصرون، جمع وتقديم أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٥ .

(٦٠) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات، ص ٨٠ - ٨١ .

(٦١) مجلة الإمام : أغسطس ١٩٣٧، ص ٣٦، وما يلي .

(٦٢) زكى محمد مجاهد : الإعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٦٣) إسماعيل احمد ادهم : قضايا ومناقشات، ص ٨٤ .

(٦٤) إسماعيل احمد ادهم : شعراء معاصرون، ص ٤٨ .

(٦٥) احمد ابراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، ص ٢٢٠ .

(٦٦) المرجع السابق : ص ٢٢١ .

(٦٧) إسماعيل احمد ادهم : قضايا ومناقشات، ص٢٠٧ .

(٦٨) احمد ابراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، ص ٢٢٢ .

(٦٩) محمد حسين هيكل : حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ب ت، ص ٤.

(٧٠) احمد امين: فيض الخاطر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨، ج١، ص ٢٨٥ - ٢٨٨ .

(٧١) أحمد إبراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، ص٢٢٢ .

(٧٢) إسماعيل احمد ادهم : قضايا ومناقشات، ص ٤٤٤ - ٤٤٦ .

(٧٣) أحمد حسن الزيات : وحى الرسالة، مطبعة الرسالة، ١٩٥٤، المجلد الثاني، ص ٢٢٤ - ٢٣٦ .

(٧٤) المرجع السابق، ص ٢٢٤ .

(٧٥) احمد ابراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، ص ٢١٠ - ٢٢٦ .

(٧٦) حسان محمد حسان وآخرون، مقدمة في الفلسفات التجريبية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٦٧ - ١٧٢ .

(٧٧) محمد عطية الأبراشي : التربية في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٠، ١١ .

(٧٨) حسن الشرقاوي : التربية النفسية في المنهة الإسلامي، إدارة الصحافة، دار النشر بمكة، السعودية، ع ٣٥، ١٩٨٤، ص ٩ - ١٥ .

(٧٩) سدني هوك : البطل في التاريخ، ترجمة : مروان الجابري، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٥٩، ص ٣٦ - ٥٠ .

(٨٠) محمد عبد الغنى حسن : من أعلام الشرق والغرب، دار الفكر العربي،

القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٢٧ - ١٣٣ .

(٨١) مصطفى حلمي : نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٨٢) احمد امين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٢٦ - ٣٠ .

(٨٣) قدري قلعجي : مدحت باشا أبو الدستور العثماني وخالع السلاطين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٧، ص ٥١ - ٦٨ .

(٨٤) احمد امين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث - ص ٣٤ .

(٨٥) محمود متولي : الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها بمصر في منتصف القرن التاسع عشر، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٦-٤٠.

(٨٦) محمد حسن الأعظمي، عبد الكريم محمد : الوحدة في الشرق، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٠، ص ٨ .

(٨٧) محمد صبيح : أتاتورك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥، ٧٧ - ٧٨.

(٨٨) محمد حرب : مذكرات السلطان عبد الحميد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٤ - ٢٧ .

(٨٩) محمود متولي : الإمبراطورية العثمانية، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٩٠) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة : عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٨١ .

(٩١) محمد عمارة : المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٨٩، ٣١٨ - ٣٣٠ .

(٩٢) محمد عمارة : الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٠٦ .

(٩٣) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٨٣ .

(٩٤) الجمعيات العربية اللبنانية : ثورة العرب، مطبعة المقطم، القاهرة، ١٩١٦، ص ١٣٩ - ١٤٢ .

(٩٥) محمد صبيح : أتاتورك، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٩٦) هـ . س . ارمسترونج : الذئب الأغبر مصطفى كمال، دار الهلال، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٠، ٢٢ .

(٩٧) وامانتران : أتاتورك، ترجمة : إبراهيم زكى خورشيد، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، ب ت المجلد الثاني، ص ٥٠، ٥٢ .

(٩٨) محمد صبييح : أتاتورك، ص ١٤٤ - ١٦٠ .

(٩٩) أحمد إبراهيم الهواري : إسماعيل أدهم ناقداً، ص ٢٢٦ .

(١٠٠) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات، ص ٣٤، ٣٥، ٣٦ .

(١٠١) حسن كامل الصيرفي : في الخضم، مقال في مجلة الحديث، مارس ١٩٤١، ص ١٨١ - ١٨٨ .

(١٠٢) إسماعيل مظهر: وثبة الشرق، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٩، ص٢٣ .

(١٠٣) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات، ص ٣٢ .

الباب الثاني

موضوع المناظرة

قضايا الثقافة العربية وإشكالياتها



الفصل الأول

موقفهما من : مفهوم الثقافة ، وإشكالية المحتوى والوظيفة والتطور

- المعنى اللغوي والإصلاحي والإجرائي .
- الثوابت والمتغيرات في الثقافة .
- دور الثقافة في النهضة والتطور .
- التقدم وتطور الثقافات .

تعد قضية الثقافة من أعقد قضايا الفكرين الغربي والعربي على حد سواء . ويرجع ذلك لما طرحته من تساؤلات على مأدب اللغويين وفلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع والأنثربولوجيا عن : -

ماهية الثقافة، ومحتواها، وأطوارها، وعلة حركتها، ووظيفتها ومقومات ازدهارها، وأسباب اندثارها، ومراميها وغاياتها، تلك التساؤلات التي أثارت بدورها العديد من الإشكاليات التي عبرت عنها مساجلات المثاليين والوضعيين والروحيين والماديين والمحافظين والمجددين حول الإجابة عنها .

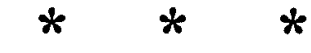
وسوف نحاول في السطور التالية إلقاء بعض الضوء على أبعاد هذه القضية وهاتيك الإشكاليات لنكشف عن أثرها في مناظرة فيلكس فارس وإسماعيل أدهم التي نحن بصددها .

* * *

إشكالية التعريف والمحتوى

على الرغم من ذيوع لفظة ثقافة في أحاديثنا وكتاباتنا المعاصرة لا نكاد نجد لها مدلولاً واحداً أو معنى محدداً أو اصطلاحاً معيناً في المعاجم والموسوعات وكتابات المتخصصين وحوارات العوام على حد سواء .

ومن ثم كان لزاماً علينا الوقوف على معاني هذه الكلمة من الناحية اللغوية ، والاصطلاحية ، والإجرائية وذلك ليتسنى لنا الكشف عن مدى تأثر المتحاورين بتلك الدلالات المختلفة في مناقشتهما لإشكاليات الثقافة .



أما عن المعنى اللغوي فقد اجمعت جلّ المعاجم والموسوعات الغربية على ان كلمة (Culture) مشتقة من الكلمة اللاتنيه (Cultura) او الكلمة (Cultus) وكانت تعني حرث الأرض او " عناية " او " تهذيب " و (Colere) وتعني يزرع [1] .

وهي بالفرنسية (Culture) وبالألمانية (Kultur) والتركية (KULTUR) وذهب لا لاند في معجمه إلى أنها قبل القرن السادس عشر كانت تعني الرياضة البدنية وفلاحة الأرض وأنها ظهرت بعد هذا التاريخ مصحوبة بكلمة ذاكرة أو عقل (ثقافة الذاكرة ، ثقافة العقل) ويبدو ذلك في كتابات دوفورتيا الذي عرّف كلمة " ثقافة " بأنها (حالة عقل مثقف بالتعلم) .

ويؤكد أنها لم تظهر بمعنى تطور الملكات - عن طريق تحصيل المعارف المختلفة إلا في اخريات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر [2] .

ويمضي الى ذلك ريموند وليامز فيقرر ان كلمة ثقافة كانت تدل حتى أخريات القرن السابع عشر على مراحل النمو الطبيعي ثم أصبح معناها عملية تدريب إنساني ، وأضحى معناها في القرن التاسع عشر حالة أو عادة عقلية عامة ترتبط ارتباطاً وثيقا بفكرة الكمال الإنساني والحالة العامة للتطور في مجتمع بأسره ، والكيان العام ، والفنون ، أما في أواخر القرن التاسع عشر أمسى معناها (طريقة شاملة لحياة مادية وعقلية وروحية) ويضيف أن هذا التطور الذي طرا على معنى كلمة ثقافة قد واكب تطور لفظه " صناعة " - " فن " " ديمقراطية " . كما بين ان هذا المعنى العام لا يؤخذ به إلا على سبيل التغليب في المعاجم والموسوعات المعاصرة في حين أننا لا نجد اتفاقا عليه كمصطلح فني او مفهوم إجرائي [3] .

ويعرفها معجم (في ويبستر) بأنها خاصية في الفرد أو الجماعة تنشأ من الاهتمام والتعرف على كل ما هو متميز في الفنون والآداب والسلوكيات والغايات الجميلة أو شكل - محدد أو مرحلة محددة من الحضارة مثلا الحضارة اليونانية [4] .

وأكثر تعريفات الثقافة ذيوعا في المعاجم الغربية أنها (أنماط ونماذج الحياة الاجتماعية المكتسبة) ، وهذه الأنماط والنماذج تنتشر في كل جوانب التفاعل الاجتماعي الإنساني ، و (الثقافة هي وسيلة التكيف الأولي بين البشر)(٥).

أما عن علة اشتقاق لفظة (Culture) من الأصل اللاتيني الدال على ما تنبته الأرض الذي أشرنا إليه سلفا فيرجعها بعض اللغويين إلى أن الخطوات التي تتبع في الفلاحة هي نفس الخطوات التي تتبع في صنع الحضارة (٦) .

وإذا ما انتقلنا إلى المعاجم والموسوعات العربية لنتعرف على معنى كلمة " ثقافة " وتطورها فإننا سوف نجد أن معظم الأصيل منها قديماً كان أو حديثاً يجمع على أن لفظة ثقافة مشتقة من " ثقف " واجتمعت كلها على هذه المعاني :-

ثقافة أي الفطنة والحذق وسرعة التعلم ويقال (غلام لَقِنٌ ثَقِف) المراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه(٧)، وأصل التثقف الحذق في إدراك الشيء علماً وعملاً (٨)، وثقف الكلام حذقه وفهمه بسرعة(٩)، وثقف الولد علمه وهذبه ومنه (لولا تثقيفك وتوفيقك لما كنت شيئاً وهل تهذبت إلا على يدك) (١٠)، وثقف الشيء أخذه وظفر به أو صادفه(١١)، والثِقاف من النساء الفطنة(١٢)، والثقافة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها (١٣) .

ولم تشر المعاجم السابقة لمراحل تطور دلالة اللفظة علماً بأن بعض اللغويين قد أدرك هذا الخلل ونادى منذ أخريات العقد الخامس من هذا القرن بضرورة تصنيف معجم تاريخي للألفاظ العربية (١٤). الأمر الذي يتعذر معه الوقوف على تاريخ المعنى الإجرائي لكلمة ثقافة من خلال المعاجم العربية .

ولا غرو في أن اللغويين المحدثين قد وفقوا إلى حد كبير في انتخابهم هذا اللفظ (*) دون غيره من المترادفات ليعبر عن المعنى الإجرائي

(*) ويبدو لي أن الأصل الاشتقاقي للفظة ثقافة في اللغتين اللاتينية والعربية يعكس جانبا كبيرا من سمات هذين الفكرين فالأول يدل على النزعة الإبداعية المتمثلة في إنبات الأرض ، بينما يصف الثاني الطبيعة التقويمية التي تقوم بالنقد بعد الحذق والفطنة والتعلم والتهذيب ، وان اتفق كلا الأصلين في المسحة العملية .

لكلمة " ثقافة " المتداول الآن فهو مولد عن لفظه يحوي معناها جل أبعاد هذا المصطلح وسوف نتناول مراحل ذيوع هذا المعنى بشيء من التفصيل في الفكر العربي بعد قليل عند حديثنا عن المعنى الإجرائي والمحتوى .

* * *

أما الثقافة كمصطلح فقد تعددت وتباينت معانيها تبعاً للعلوم المختلفة فيعرفها الاجتماعيون بأنها :-

(أنماط مستتره أو ظاهرة للسلوك المكتسب والموروث عن طريق الرموز فضلا عن الإنجازات المتميزة للجماعات الإنسانية وتتضمن كذلك الأشياء المصنوعة والقيم والعادات والتقاليد[١٥] ، وهي كذلك البيئة التي خلقها الإنسان بما فيها من المنتجات المادية وغير المادية التي تنتقل من جيل إلى آخر "الدين - الفلسفة - العلم - الأدب - الفن - السلوك - العواطف[١٦] والآلات - الأزياء - التقنية التكنولوجية ") .

ويعرفها بعض الأنثروبولوجبيين بنفس المعنى المتداول بين الاجتماعيين ، فيذهب ادوارد تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) وهو مؤسس هذا العلم إلى أن (الثقافة هي ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادة وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع) .

بينما عكف كل من كروبير وكلاكهون على تحليل أكثر من مائة وستين تعريفاً لمصطلح الثقافة وانتخبوا منها عدة تعريفات يمكن إيجازها في:-

(العلاقة التي تنشأ بين كل المظاهر الاجتماعية والأفراد الذين يعيشون في مجتمع ما)،(التفاعل الذي ينشأ بين الأفراد والجماعات وبين المعاني والمعايير المختلفة)،(ومجموعة الأساليب الفنية التي تحقق إشباع الحاجات وحل المشكلات والتكيف مع البيئة) ، (تجريد أو رمز يمكن الاستعانة به في دراسة السلوك الإنساني وتفسيره ؛ غير أنها تختلف عن السلوك ذاته) ، (نسق تاريخي مستمد من الأساليب الظاهرة والكامنة للحياة التي يشارك فيها

كل أعضاء الجماعة أو بعضهم) .

ومنذ عام ١٩٣٥ عزف علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون عن استخدام مصطلح " ثقافة " إلى مصطلح البناء الاجتماعي ، وإلى العكس من ذلك ذهب الانثروبولوجيون الأمريكيون إلى أن (الثقافة تحوي طرائق الأفراد في الحياة ومحتوى العلاقات التي تنشأ بينهم وتحوي كذلك المظاهر المادية والروحية التي يتوارثها الناس) ومن ثم هي أدق من مصطلحي البناء الاجتماعي والبنية الاجتماعية وذلك لما للثقافة من محتوى فكري ينظم الأفعال الإنسانية ويتحكم فيه .

ومنذ عام ١٩٠٩ راح الفيلسوف وعالم الكيمياء الألماني (فلهلم اوزفالد) يفرق بين مصطلحي الثقافة والاجتماع باعتبار الأول علماً مستقلاً يختص بدراسة نشأة الثقافات وخصائصها ومراحل تطورها وبنيتها من فلسفات وآداب وديانات ، وغير ذلك من الأمور التي كان يدرسها علم الاجتماع عَرَضَاً وبشكل عام بجانب اهتمامه الأساسي بدارسة مظاهر التفاعل الاجتماعي والظواهر الاجتماعية المختلفة . وطور الأمريكي (ليزلي هوايت) هذا المصطلح (Culturology) حتى اضحى في عام ١٩٣٩ (العلم الذي يدرس الثقافة باعتبارها مجموعة من الأحداث والعناصر الرمزية كاللغة ،والعادات ، والمعتقدات ، والأدوات) وقد واجه هذا العلم العديد من أوجه النقد المختلفة [١٧] .

ونزعت المعاجم الفلسفية إلى أن مصطلح ثقافة لا أصل له في اللغة اليونانية ، وكانت لفظتا (Paideia - Carete) هما السائدتان عند افلاطون بالمعنى المتعارف عليه عند اللاتينيين لكلمة ثقافة (colere) ويعد شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) السياسي الروماني الشهير أول من استخدمها في الكتابات الفلسفية فأوردها بمعنى (تربية النفس والعقل) اما جيامبا تستافيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) الفيلسوف الإيطالي قد عرف الثقافة بأنها (جملة أساليب الحياة) [١٨] .

وتوحد بعض المعاجم بين مصطلحي ثقافة وحضارة (Civilization) [١٩]

وعرفها البعض الآخر بأنها (كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد او في المجتمع ، وتشتمل على المعارف والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية) .

ويميز أصحاب هذا التعريف بين الثقافة والحضارة باعتبار الأولى ذات طابع فردي وتنصب على الجوانب الروحية أما الثانية فهي ذات طابع اجتماعي ومادي[٢٠] .

كما وردت في المعاجم المتأخرة بمعنى (المزايا العقلية التي اكسبنا إياها العلم والتربية حتى يجعل أحكامنا صادقة وعواطفنا مهذبة . وهي تعمل على المواءمة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين المجتمع وبينه وبين القيم الروحية والمادية) ، ويميز اصحاب هذا التعريف بين الثقافة والحضارة ايضاً فيصفون الأولى بالذاتية اي (حصاد العقل من المعارف الذي شكل مزاجه وخصاله وحدد وجهته ونوازعه وميزه عن الآخرين)، ونعتوا الثانية بالموضوعية أي مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية والآثار الفكرية والأساليب الفنية والأدبية ، والطرق العلمية والتقنية وانماط التفكير والإحساس والقيم الذائعة في مجتمع معين ، او هي (طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعياً لا بيولوجيا)[٢١] .

ويعرفها أنصار الفلسفة الماركسية بأنها (النشاط المادي الإنتاجي الذي يعد حصيلة معارفهم من شتى أمور الحياة - فهي التي تكسب ثمار ذهنهم الصبغة المادية التي تتحول بدورها إلى أشياء ووسائط تكنيكية واعمال فنية وادبية)، وهي تنقسم عندهم إلى قسمين : ثقافة روحية ، ثقافة مادية .

فالأولى تختص بالمعارف الذهنية ، والثانية تختص بالتطبيقات المادية المحسوسة لها .

وتقدم الثقافة عندهم مرهون بتقدم الإنتاج المادي ، والإنسان المثقف هو القادر على تطويع الطبيعة لأغراضه وتسييس المجتمع تبعاً لحاجاته ،

ولا يقصد بالإنسان هنا طبقة الصفوة والأفراد في المجتمعات الراسمالية بل طبقة الجماهير الكادحة التي تصنع القيم الثقافية في المجتمعات الاشتراكية [٢٢]. والثورة عند الماركسيين هي السبيل الأوحد لظهور الثقافة الاشتراكية التي تعبر عن ميول الشعب من جهة ، وعن الروح العلمية والوضعية من جهة ثانية ، والوعي القومي من الخارج وفكرة الأمة الواحدة من الداخل التي تجمع بين الشعوب من جهة ثالثة [٢٣] .

وتضيف بعض المعجم على ما تقدم أن (الثقافة) انعكاس للبناء الاقتصادي ولعلاقات الإنتاج السائدة فيه وأن الثقافات الاشتراكية تتميز عن غيرها بسيادة الالتزام الجماعي في الأدب والفن والأخلاق والسياسة جميعاً ، وهو انعكاس طبيعي لمبدأ الملكية العامة المشتركة الذي تدين به) . ويصفونها كذلك بأنها (العلة الحقيقية لإصلاح المجتمع وتغييره والسبيل الفعال لتوعية الجماهير وتحريرهم من الثقافات الطبيعية والغيبية) [٢٤] .

وإذا ما انتقلنا إلى المعنى الإجرائي للثقافة فإننا سوف نجده يصل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي من جهة، ويعبر عن اتجاهات ونزعات مستخدمية من جهة ثانية ، وبين إشكالية المحتوى المعارفي للثقافة من جهة ثالثة، فهو يستمد مفهومه من المعاجم اللغوية والفنية المتخصصة، ويضع ما صدقاته تبعاً لرؤى العلماء والأدباء، والمفكرون الذاتية . وليّس ادل على صعوبة توحيد المعنى الإجرائي للثقافة من المؤتمر الذي عقد سنة ١٩٨٣ بمدينة مونتريال الكندية لتوحيد اصطلاحها . ذلك المؤتمر الذي باء بالفشل بعد فحص مؤتمريه ومناقشتهم لأكثر من مائتي تعريف؛ ويرجع ذلك إلى إباء أصحاب التعريفات المطروحة التخلي عن مفاهيمهم الخاصة [٢٥]، وما زال التعريف الإجرائي يمضي حراً بلا قيود تتناقله الألسنة والكتب في الفكرين الغربي والعربي على حد سواء .

فمعظم المفكرين الألمان على سبيل المثال يطلقون كلمة (Kultur) على حضارة دون أدنى تفرقة بين مستويات الحضارات ويستعملون كلمة

(civilization) للدلالة على الجوانب المادية والتكنولوجية منها ، ويعدون سيادة الأخيرة من مظاهره ضعف ووهن الثقافات إيماناً منهم بأن طغيان الجانب المادي على الجانب الروحي في أي ثقافة يؤذن باندثارها .

وإلى العكس من ذلك يمضي جل العلماء الإنجليز فيعبرون بكلمة (civilization) عن الحضارات العليا المزدهرة تبعاً لتقدمها العلمي والتقنية التكنولوجية بينما يطلقون كلمة (culture) على الحضارات البدائية المعينة بالمظاهر الروحية والمعارف اللغوية والأدبية والموروثات من العادات والتقاليد دون العلوم .

وبين أولئك وأولاء نجد أكثر الأدباء الفرنسيين الذين يستخدمون كلمة (civilization) للدلالة على الحضارة بكل مستوياتها ويطلقون كلمة (ثقافة) على (شتى العارف التي يحصلها العقل بالتربية والعلم لتنمية ملكاته وحسه النقدي) [٢٦] .

ويستخدم غالبية الكتاب الأتراك مصطلح ثقافة (KÜltÜr)بأوسع معانيه فهو يعبر عندهم عن الحضارة والمدنية ، والعلم ، والمعرفة والفكر ، والعقيدة ، والمشاعر والخبرات الحسيه والتربية ، والعادات والتقاليد [٢٧] ويعد الأديب التركي ضياجوق ألب من أوائل الذين استخدموها بهذا المعنى .

وإذا نظرنا إلى الاتجاهات السابقة سوف نجدها تمثل على نحو كلي الاتجاهات السائدة في التعريفات الإجرائية فهي لا تصدق على ذويها إلا على سبيل التغليب ويرجع ذلك كما أشرنا إلى طبيعة التعريف الإجرائي الذاتية التي تميز الأفراد أكثر ما تميز الجماعات . وأقرب مثل على ذلك ينزع الكاتب الإنجليزي (ت . س . اليوت .١٩٦٥) في تعريفه للثقافة إلى التوحيد بينها وبين الحضارة والمدنية ويميز في الوقت نفسه بين ثقافة الفرد وثقافة الطبقة والمجتمع وتعني عنده (الوعي والسلوك وتشتمل على اللغة،الدين ، العلم ، الفلسفة ، الفن دون أدنى تفرقة بينها) . ويعد التوازن بين الفكر السائد في المجتمع بوصفه العقل الجمعي وبين رؤى الأفراد والطبقات

المعيار الذي يقاس به نجاح الثقافات أو إخفاقها) [٢٨] .

وهي عند الفيلسوف والأديب الروسي (تولوستوي ١٨٢٨ – ١٩١٠) (فلسفة الحياة التي تمكن الفرد من صنع حاضره واستشراف مستقبله والاستفادة من ماضيه ، والتفاعل مع البيئة التي يعيش فيها (الطبيعة – الناس – الجماد) مستعينا على ذلك بالمعارف الروحية والعلوم الوضعية فبالعقل والحس والحدس يحيا الإنسان) [٢٩] .

ويميز عالم الاجتماع الوضعي ما كيفر بين الثقافة والمدنية ويقرر أن الأولى تمثل (الجانب الروحي من الحضارة الذي يفتقر إلى مقاييس أو معايير لضبطه والتحكم فيه). أما الثانية فتمثل (الجانب المادي من الحضارة الذي يتميز بثبوت معاييره الدقيقة التي تقيس كل ما ينتمي إليها) ؛ ويبرر ذلك بأن الثقافة ترتكن على الموروث من المعتقدات والفلسفة والأديان والآداب والفنون الأمر الذي يستحيل معه التثبت من صدق المقدمات والحكم بصحة النتائج . أما المدنية فترتكن على العلم الذي يمكن معه التثبت من صدق وموضوعيه المقدمات والنتائج .

وينتهي من ذلك إلى أننا نستطيع أن نقرر بأن مدنية القرن العشرين أفضل من مدنية بابل وآشور والعصور الوسطى (فالقطار اسرع بطبيعة الأمر من الحمار) كما أن العلم يمكنه الانتقال من مجتمع إلى آخر عن طريق استيعاب تقنيته الأمر الذي يساعد على تطويره والتعاون على تقدمه أو كشف عيوبه واستبعاده واستبداله دون أدنى تحرج .

وعلى النقيض من ذلك تبدو الجوانب الروحية من الثقافة فلا يمكننا أن نقطع بأن شكسبير كان افضل من ارسطو فانيس ، أو سيفوكليس ولا نستطيع استبدال عادتنا وتقاليدنا كما نستبدل ملابسنا ، ولا نجرؤ على إقناع الرأي العام المتدين في مجتمع ما بعقيدة أخرى تخالف ما اقتنع بصحته ولا غرس المبادئ الوضعية في عقول مثالية ، ولا تحويل من يؤمن بالفلسفة الليبرالية إلى الاشتراكية وغير ذلك من الأمور التي تعطل عملية

النقد والنقض والتواصل والتقدم .

ويخلص من ذلك إلى أن التقابل بين العلم والدين أمر حتمي فالأول لا يدين إلا بنتاج التجربة الحسية والثاني لا يعلم إلا ما جاء في الكتب المقدسة ولا سبيل لتصالحهما إلا إذا تنازل أحدهما عن مشخصاته أو تعاقدهما على عدم تدخل احدهما في شئون الآخر . الأمر الذي يستحيل الوفاء به في ثقافة يحكمها ساسة العلم والدين معاً – وقد تأثر بهذا الرأي معظم المفكرين العلمانين العرب – وتقدم الثقافات في رأيه مرهون بتعاون المدنية والثقافة فحاجة الإنسان لعافية بدنه لا تقل عن عوزه لاطمئنان سريرته ، والعالم بلا قيم ما رد مخرب ، والمتدين بلا علم شيطان مضلل .

ويؤكد الألماني (فيلهلم) أن الثقافة كالمثلث تتكون من ثلاثة اضلاع متساوية :-

الأول : تصور عام لطبيعة الوقائع ومضمونها .

الثاني : قيم مثالية ثابتة .

الثالث : تمثله غايات سامية يمكن تحققها في أرض الواقع .

وتتباين ميول الأفراد وتتميز مشخصاتهم تبعاً لشكل المثلث (قائم الزاوية أو منفرج) فمنهم الوضعي ومنهم المثالي ومنهم الذي يجمع بين هذا وذاك في شكل هرمي [٣٠] . ويوافقه في ذلك نيتشه ، وهيجل ، وفلهام ولتاي ويروق لألبرت اشفيتزر الأديب واللاهوتي النمساوي (١٨٧٥ – ١٩٦٥) تعريفها بأنها (جملة المعتقدات التي يهتدي لها الفرد بتأملاته واطلاعاته عن الكون وطبيعته وغايته ومصير البشرية) ، وهو يميز بين الثقافة والحضارة فالثقافة هي (الفكر المكتسب عن طريق الخبرات الإنسانية والتجارب الشخصية وهي نتاج لوعي الفرد بواقعه وميوله ورغباته ومصلحته الأمر الذي يجعله المسئول الأول عن بناء الحضارة وهدمها وتقدمها واندحارها) .

أما الحضارة فهي (ذلك الفكر الموروث الذي ينقل إلى وجداننا بطريقة لاشعورية فندين به حينا) [٣١] .

ويعرفها جون لوك بأنها (تهذيب العقل او تهذيب الإنسان) .

ويعرفها ماثيو ارنولد في كتابه المسمى (الثقافة والفوضى) انها محاولتنا الوصول إلى الكمال الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني مما يؤدي إلى رقي البشرية) وذهب إلى ان الدين من العناصر التي استعان بها الإنسان في محاولته الوصول إلى هذا الكمال وأن الفكرالهيليني يعتبر أيضاً من تلك العناصر لأنه حاول ان يرى الأشياء كما هي .

وينزع جون ديوي مع أرنولد توينبي إلى انها (ثمرة التفاعل بين الإنسان وبيئته) [٣١] .

ويوحد مالينوفسكي بين الحضارة والثقافة والبناء الاجتماعي . بيد أن الفرد فيبر وبوتومور يفرقان بين الثقافة والحضارة فالأولى تختص بالدين والفلسفة والفن ، أما الثانية فتمثل النواحي العلمية في الفكر الإنساني ويعبران بكلمة مدنية عن الحضارات الراقية فقط [٣٢] .

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر العربي الحديث لنقف على أهم التعريفات الإجرائية التي تبناها رواده فإننا لا نجد ما يعيننا على تحديد الحقبة التاريخية التي انتقلت فيها لفظة (ثقافة) من المعنى القاموسي الذي أشرنا إليه سالفا إلى المعنى الإجرائي ، وقد اعترف بعض الثقات من الباحثين المعنيين بهذا الموضوع بعجزهم عن ذلك [٣٤] .

الأمر الذي دفع كاتب هذه السطور إلى طلبه في كتابات اهم مفكري القرن التاسع عشر وبدايات العشرين ذلك فضلاً عن المجلات والصحف الذائعة في هذه الحقبة وتوصلنا بعد جهد غير قليل إلى أن المفكرين العرب في القرن التاسع عشر كانوا يستخدمون كلمة مدنية وحضارة وآداب ومعارف للدلالة على معنى (ثقافة) ويبدو ذلك بوضوح في كتابات رفاعة الطهطاوي (١٨٥٨ - ١٩٣٦) ، وبطرس البستاني .

ويعد محمد عبده - على حد علمنا - هو أول من اخرجها من معناها القاموسي إلى سياقها الإجرائي وذلك في قوله (اللهم إن كنا نريد الحياة

والسعادة الدائمة فلنعمل لإصلاح شئون الناشئين بالتربية المثقفة المهذبة ، ولنجهد أنفسنا في طريق استكمال الأخلاق الفاضلة وكلما زدنا في سبيل ذلك سعياً ، توفر لدينا حب تعضيد هذه الجمعية ونمت ثروتها فأدت وظيفتها للأمة كما ينبغي) [٣٥] .

وسايره في ذلك جورجي زيدان في كتاباته الأخيرة [٣٦] . وقد اجتهد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) في تطوير لفظة ثقافة فولد عنها العديد من الألفاظ وذلك منذ عام ١٩١٤ في مقالاته على صفحات الجريدة وخطبه في المنتديات الثقافية المختلفة فيقول (... ولنا جيل ناهض يجب أن يؤلف بين علمه وبين نزعات نفسه ، ويضيف إلى تثقيف عقله تهذيب مشاعره) [٣٧]، (... إلى جانب أولئك العلماء شبان أذكياء سمت بهم هممهم إلى أن يقضوا شطرا من شبابهم لتثقيف عقولهم ... وهؤلاء وهؤلاء هم الرجال المثقفون الذين بمقدار عددهم يقاس مجد الأمة ... غرض التعليم الجامعي تثقيف العقل ...) ، (... على هذا يجب على الأمة في تربية ابنائها أن تكون غايتها الإنسان المثقف ووسيلتها إلى ذلك تثقيف ملكات الفرد الطبيعية ... ثم ينبغي أن يؤخذ الناشئ بتثقيف ملكات عقله... وينبغي في تثقيف هذه الثلاثة الأنواع من الملكات الطبيعية أن يكون ذلك على يد أساتذة أحرار في مدارس حرة [٣٨] .

ويبدو أن هذا المعنى الإجرائي لم يستقر في كتابات المتخصصين ، وأحاديث العوام إلا في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين وتدلنا على ذلك بعض المقالات التي تعرضت لمسألة تعريف الثقافة وراحت توازن بين لفظة (فقاهه) وثقافة وحضارة . ويقول في ذلك محمد أمين واصف (١٨٧٦-١٩٢٨) المفتش بوزارة الأوقاف (التفقه أو الفقاهه) الثقافة عند بعضهم هي حدث العقول وهي دراسة الفنون والعلوم وكل منتجات الذهن دراسة بحث وتدبر . وهي من أكبر وسائل الترقي وإسعاد البشرية بما تقدمه تلك العقول المنتجة من مسببات الاكتشاف وهو عماد الاختراعات التي تصعد ببني الإنسان إلى أعلي مراقي الرفاهية والنعيم وكما تنبت الأرض المختلفة نباتا

مختلفا ألوانه كذلك العقول تخرج من مبتكراتها الوانا تختلف باختلافها واختلاف بيئاتها . ولما كان للمشرق العربي حضارة هي خلاصة اربع حضارات قديمة فارسية ويونانية ورومانية وإسلامية . فالواجب علينا ان نعمل لإحياء هذه الحضارة المخصبة التي تحمل في غصونها عناصر الرقي وأسبابه . وليكن لنا (حضارة خاصة) و (فقاهة عربية) تجري في أبحاثها على أساليب وانماط خاصة كما هو شأن الأمم العاملة التي تعمل متكاتفة للوصول إلى الكمال الأعلى .

وليكن أساس هذه الفقاهة ما عندنا من علم وفن واخلاق وعادات وشرائع [٣٩] .

ونجد الأب انستاس ماري الكرملي (١٨٤٦ – ١٩٤٧) وكتاب مجلة لغة العرب يعرفون الثقافة بأنها (المعارف العقلية والسمات الشخصية التي تميز مجتمعاً عن غيره) ويبدو ذلك في قولهم (الثقافات الثلاث وجدت في العراق بعد منتصف القرن الماضي ثلاث ثقافات للنشء ثقافة شرقية عربية بعيدة عن أساليب التعليم الغربي ، ولا أثر للغات الأجنبية فيها إنما هي علوم الدين والعلوم العربية ... وثقافة رسمية عليها صبغة الأساليب الغربية وللغة التركية فيها المقام الأول لأنها لغة الدولة ، ترافقها مبادئ اللغة الفارسية التي يفرض الإلمام بها على من يشدو شيئاً من الأدب التركي ، وتحوي مناهجها شيئاً من مبادئ العلوم الحديثة مع علوم الدين ودروسا عربية ضئيلة ... وثقافة أجنبية قائمة في مدارس البعثات الدينية بين فرنسية وإنكليزية وأمريكية والمانية وللغات الأجنبية فيها الحظ الأوفر من العناية ... وإذا درسنا شخصية كثير من المستنيرين في هذا البلد نرى أثر إحدى هذه الثقافات فيه وقد يجمع بعضهم بين طريقتين فيكتسب الاثنين في تكوين عقليته ونفسه [٤٠] .

ونجد سلامة موسى يفرق بين لفظتي ثقافة وحضارة وينعت الأولى بأنها نتاج الذهن ويصف الثانية بأنها التطبيق المادي لتلك الأفكار الذهنية ويقول :

(الثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس ويتثقفون بها وقد تحويها الكتب ولكنها مع ذلك خاصة بالذهن. أما الحضارة فمادة محسوسة في آله تخترع وبناء يقام ونظام حكومة محسوس يمارس ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات . فالحضارة مادية ، أما الثقافات فذهنية) [٤١] .

وقد تضافرت العديد من العوامل على زيوع المعاني الإجرائية المختلفة (*) [٤٢] للفظة ثقافة نذكر منها :-

تشكيل لجنة التأليف والترجمة والنشر (**) (١٩١٤) لتكون همزة الوصل بين الفكر التلبد والجديد بغض النظر عن جنسه أو طابعه .

وثورة العرب ١٩١٦ التي كانت بمثابة الإرهاصات الأولى لإيقاظ الوعي القومي العربي . وظهور الرابطة الشرقية ١٩٢١ بالقاهرة التي كانت تهدف إلى

(*) زعم الأستاذ سامي خشبه في معرض حديثه عن المعنى الإجرائي الحديث لكلمة ثقافة إلى أن سلامة موسى هو أول من استخدمها للتعبير عن النشاط الفكري والإبداعي للإنسان مستنداً في ذلك على مقال لسلامة موسى نشر في مجلة الهلال صرح فيه صاحبه بأنه أول من ((أفشى لفظة) الثقافة في الأدب العربي الحديث) وقد ذهب إلى مثل ذلك رؤوف سلامة موسى وذلك في مجرى حديثه عن كتابات والده في مجلة المستقبل التي صدرت يوم الخميس ٧ مايو ١٩١٤ . بيد أن الواقعات التي ساقها كاتب هذه السطور تبطل هذه المزاعم .

(**) لم يبدأ نشاط هذه الجمعية قبل عام ١٩١٦ وكان الغرض من تأليفها : تأليف الكتب الثقافية وترجمة الطريف منها إلى العربية ، وتنقيح تليدها على غرار تحقيقات المستشرقين . واشترطوا لعضويتها : أن يكون العضو متمكناً من الكتابة باللغة العربية الصحيحة وعلى درجة وافرة من العلم ويفضل الملم بإحدى اللغات الأجنبية ، وأن يكون حسن السير والسلوك . على أن يقوم بعد استيفاء هذه الشروط بشراء عشرة أسهم بمبلغ عشرة جنيهات على الأقل من أسهم اللجنة البالغ عددها ٥٠٠ سهم وذلك في فترة لا تتجاوز خمس سنوات .

وتتولى اللجنة نشر إنتاج أعضائها على نفقتها وذلك بعد نقده وتقويمه ، ويقاسمها المصنف الأرباح . وقد بدأت منشوراتها بأكثر الكتب المدرسية والأدبية رواجاً بين الطلاب . وقد بلغ عدد أعضائها عام ١٩٢٣ أربعين عضواً ومن أشهرهم أحمد أمين ، عبد الوهاب عزام ، يحيى الخشاب، مصطفى عبد الرازق ، إبراهيم مدكور ، أبو العلا عفيفي ، محمد فريد أبو حديد ، محمد عوض محمد ، محمد عبد الواحد خلاف ، على عبد الواحد وافي ، أحمد زكي ، محمد مفيد الشوباشي ، وكانوا يجتمعون كل شهرين مرة لمناقشة أحوال اللجنة ومتابعة الأعمال المنشورة .

نشر المعارف والآداب والفنون الشرقية وتعميمها وتوسيع نطاقها وتوثيق روابط التعارف والتضامن بين أمم الشرق على اختلاف أجناسها وأديانها [٤٣] وإجراء العديد من الاستفتاءات والمساجلات على صفحات مجلتي الهلال، والمقتطف منذ عام ١٩٢٢ حول قضايا النهضة العربية ، والقديم والجديد، والشرق والغرب، والطربوش والقبعة، وسمات المدنيتين الشرقية والغربية، وامتزاج الثقافات، وموقف العرب من الحضارة الغربية ، وغير ذلك من الموضوعات التي كانت وراء ظهور ثلاثة مصطلحات هي (الثقافة الإسلامية)، (الثقافات الشرقية) و (الثقافة العربية) بجانب مصطلح المدنية الغربية ، والحضارة الإسلامية كمترادفات لكلمة ثقافة .

بيد أن هذه المصطلحات لم تتبلور إلا على أثر ظهور مجلتي الرسالة (١٩٣٣) والثقافة (١٩٣٩) اللتين عبرتا أصدق التعبير عن أروقة الثقافة ويتمثل ذلك في المحتوى المتنوع من المعارف الذي كانتا تقدماه لقرائهما ، واستفتاء مجلة الحديثة (١٩٣٨) الذي اجرته حول كيفية إحياء الثقافة العربية ذلك فضلاً عن ظهور بعض المصنفات التي تحمل عنوان الثقافة نذكر منها : أدب الثقافتين الصفراء والبيضاء لمحمد بهجت البيطار (١٩٣٥)، و (نواحي مجيدة) من الثقافة الإسلامية لإسماعيل مظهر وزكي محمد حسن ١٩٣٨ ، ومستقبل الثقافة في مصر لطه حسين في نفس العام .

والجدير بالذكر أن إشكالية تعريف الثقافة ومحتواها لم تطرح في كتابات المتساجلين العرب ويرجع ذلك عندي لأمرين :-

أولهما أن جل الذين تصدوا لقضية الثقافة من المثقفين العرب كانوا من الأدباء والمفكرين الموسوعيين الذين لم تشغلهم قضايا المفهوم أي تحديد معنى المصطلح بقدر ما كان يشغلهم مناقشة الأفكار والمشكلات المطروحة وبمعنى آخر أن الطابع العملي الذي اصطبغ به الفكر العربي كان وراء عزوف رواده عن التنظير للمصطلحات الوافدة من الغرب أو المولدة من لغتهم الأصلية .

أما السبب الثاني فيرجع إلى محاكاة المفكرين العرب المحدثين للمذاهب والاتجاهات الغربية في تعريفاتهم لا للثقافة فحسب بل في سائر المصطلحات الحديثة (الحرية ، الديمقراطية ، الليبرالية ، الاشتراكية ، النهضة ، التنوير ...) واكتفائهم بتبريرها ونقدها أو تقويمها ونقضها .

وسوف نحاول في السطور التالية استنباط أشهر التعريفات الإجرائية من كتابات فيلكس فارس وإسماعيل أدهم بخاصة ، والمتساجلين معهما وكذا المفكرين المعاصرين لهما بعامة ومقارنتها بالتعريفات الغربية التي حاكتها وتأثرت بها .

فيفرق فيلكس فارس بين الثقافة والعلم فيعتبر الأولى هي الجبلة التي فطر عليها الفرد وهي من الثوابت الحافظة للهوية في حين أن العلم مشاع بين الأمم ويمكن اكتسابه بالتعلم ، وهو يفرق كذلك بين المدنية الروحية التي تمثل الجانب الثقافي من الحضارة والمدنية المادية التي تعبر عن التقنية العلمية والآلات والأشياء التي ينتجها العلم الحديث ويقول : (غير أن الثقافة التي يدور البحث عليها في هذه المناظرة إنما هي العوامل التي تتوحد في أي مجتمع وتتماثل في سريرة كل فرد من ذلك المجتمع وهذه العوامل هي التي تقوم عليها الحضارات المختلفة بين الشعوب) [٤٤] . غير أنه راح خلال مناظرته يميز بين الثقافة والحضارة – ثقافة مادية ، حضارة أدبية - (ومما يجدر ذكره أن العرب لم تستهوهم الثقافة اليونانية ولا حضارتهم الأدبية إذ احسوا بها بين الحضارة التي تتمخض في شعورهم وتقديرهم للحياة وبين حضارة اليونان الاجتماعية من مهارة سحيقة) [٤٥] . غير أن المعنى الإجرائي الغالب في حديثه لمعنى الثقافة العربية ومحتواها هو الدين ، والتربية ، والذوق ، والأدب ، والفلسفة ، والفنون الراسخة في وجدان الأمة دون العلم ومنتجاته الحديثة .

ويبدو أنه قد تأثر في إعلائه من قدر الجانب الروحي من الثقافة على الجانب المادي منها بتفرقة الألمان بين الثقافة والحضارة ، ولعله تأثر

بالفرنسيين في حصرهم الثقافة في التربية ... الخ دون العلوم ، وحاكي تولستوي واشفيتزر في جعلها من المشخصات اللازمة لحياة وتقدم ورقي الأفراد والجماعات . وعلى الجانب الآخر نجد إسماعيل أدهم يخلط في آرائه بين الروح الجمعي والثقافة والحضارة (وانا أرى في حياة المصريين اليوم أثراً من الحضارة الفرعونية في حياة الشعب المعاشية ... الشيء الذي يثبت أن الثقافة التقليدية تقوم على أساس من ناحيتها المعاشية ، وإذا قلت الفرعونية فإنما أعنى أن وحدة الحياة المعاشية تتمشى في ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعوني) . (لكل شعب في العالم تراثه التقليدي الذي خرج به من ماضيه والذي يحف به في حاضره ، والذي يمكن فيه مقدمات مستقبله - تلك التي نطلق عليها اصطلاح "روح الأمة "- وهو الذي يربط ماضي جماعة من الجماعات بحاضرها ويمضي بها إلى مستقبلها) [٤٦] .

غير أنه في موضوع آخر يمضي مع الأتراك من جهة وأصحاب الفلسفة الوضعية من جهة ثانية ، والماركسيين من جهة ثالثة في توحيده بين الثقافة والحضارة والمدنية ، واعتبار التقدم العلمي هو النتيجة الناجعة لازدهار الثقافات وأن العلوم الحديثة بما فيها من تقنية تكنولوجية المسئول الأول عن تثقيف العقول والأذواق وليس العكس ، ويقول في ذلك (... لأني أجد التفرقة بين العلم الوضعي والثقافة اعتبارياً . وإن كانت صيغة العلم موضوعية وصيغة الثقافة تتسم بطابع الذاتية . ذلك لأنه لا يمكن في عالمنا الحاضر التفرقة بين الثقافة والعلم لأن الأولى نتيجة للثانية ، وليس ذلك نتيجة لاغترار ذهني ، وإنما نتيجة للنظر في مجتمعنا الراهن حيث يسود العلم الوضعي كل شيء ، وينزل المنطق العلمي البحت أساساً لكل شيء. فإن الحضارة الراهنة ... الآلية بصورها المادية نتيجة لاستخدام المنطق العلمي في استغلال الطبيعة لصالح الإنسان وكانت نتيجة استخدام المنطق العلمي أن نشأت حضارة تغلبها النزعة المادية تنزل منها ثقافتنا العصرية منزلة التاج، ولا يمكن لمجتمع أن يأخذ من العلم الوضعي نتائجه فيستخدمها دون

ان يأخذ منطقه الذي يؤدي إلى هذه النتائج إلا ويكون عالة على الإنسانية)[٤٧].

وينتهي مع اوغست كونت إلى أن المدنية المادية الحديثة التي صنعها الإنسان بعلمه هي تاج الثقافات وذروة أطوار العقل البشري ويقول (من الخطأ التفريق بين مفهوم الثقافة ومفهوم العلم الوضعي باعتبار ان الثاني عام والأولى خاصة . كما يريد أن يثبت مناظري الفاضل والصحيح أن يقال إن العلم الوضعي رغم أنه عام يقوم بمنهجه الثقافي وأن العلم يتلون بروح الأمة وهذا ما نلمسه نحن المشتغلين بمسائل العلم من قيام مدارس علمية في أمم متباينة الروح فتدرج متباينة المذاهب والطرائق والاتجاهات) [٤٨].

ويسلم لمناظره بأن الروح الجمعي المتمثلة في التراث الشعبي المتواتر في وجدان المجتمع والراسخ في عقولهم يختلف عن الثقافة بمفهومها الإجرائي عنده ويؤكد في الوقت نفسه على أن هذه الروح يمكن تطويرها بتعاقب الثقافات فيصبح لها عدة أوجه تتواءم مع طبيعة الحضارة السائدة دون المساس بجوهرها الصلب ، ويقول (... ونحن نفرق بين الثقافة والفطرة ، بين تراث الشعب الذي يخرج من ماضيه انسلالا على مدى الدهور وبين الفطرة من حيث هي روح الأمة التي تحتضن تراثها ... وكل خلاف على ما يتبين أخيراً راجع إلى عدم التفريق بين الثقافة التقليدية والروح ، فعندما يقوم أنصار الثقافة الغربية بدعوة إلى مدنية الغرب يثور عليهم أنصار الثقافة العربية قائلين إن معنى ذلك ضياع الروح المصرية والقومية ، مع أن الروح شيء ثابت والثقافة شيء عرضي يتقوم بالروح وفطرة الشعب) [٤٩] .

وإذا ما نظرنا إلى التعريفين السابقين فإننا سوف نجدهما يمثلان اتجاهين عريقين في الفكر العربي الحديث . فتعريف فليكس فارس ينضوي تحت راية الاتجاه المحافظ المستنير بينما يندرج تعريف إسماعيل أدهم ضمن آراء الاتجاه العلماني التغريبي . الأمر الذي يكشف عن علة تحزب المفكرين الذين شاركوا في المساجلة لأحد المتناظرين من جهة ، ويعيننا على استنباط بعض التعريفات الإجرائية لأولئك الكتاب الذين لم يشتركوا

اشتراكاً مباشراً فيها من جهة اخرى . فعلى مقربة من وجهة فيلكس فارس في تعريفه الإجرائي للثقافة ومحتواها ينزع مواطنه عبد القادر عياش (١٩١١-١٩٧٤) - الأديب والمؤرخ السوري عضو مركز الأبحاث التاريخية والأثرية في دمشق - إلى أن العرب اتخذوا من تقويم الرماح كلمة (تثقيف) لتقويم النفوس فإن الأوروبيين اتخذوا من فلاحة الأرض كلمة " Culture " للدلالة على ثقافة بطريق المجاز . وعلى هذا تكون وجهتنا في معنى (الثقافة) نضالاً وكفاحاً ، ووجهتهم اقتصاداً واستثماراً. وكما قوم العرب النفوس بالتثقيف لطفوا الأخلاق بالتدميث .

والثقافة عنده (نتاج الفكر الإنساني من أقدم العصور إلى اليوم أدب وفلسفة وتاريخ وفنون وعلوم وأساطير وتقاليد ومثل عليا ومبادئ وأساليب معيشة) [٥٠] .

والى مثل ذلك ذهب رصيفه وصديقه سامي الكيالي صاحب مجلة الحديث [٥١] .

وسامي الجريديني الذي راح يؤكد على أن المدنية التي ننشدها لا تعني التنازل عن المشخصات الثقافية التي تضمن للعرب تميزهم عن غيرهم بل تتمثل في دعوة الشرقيين إلى انتهاج المنهج العلمي الأوروبي والاستفادة منه في إعادة بناء حضارتهم ويقول (إننا نسعى أن نقلد الحضارة الغربية فلنبدأ بأن نكون عقلية غربية ، لا يتبادر إلى الذهن اننا نقول بأن ندمج شخصيتنا ونضيعها في الحضارة الغربية فنصير إنجليزاً أو فرنساويين أو ما إلى ذلك من العائلات التي أوجدت الحضارة الغربية ... فنبقى مصريين او أتراكاً او عراقيين أو سوريين ذوي شخصيات مستقلة كالطليان والفرنسيس والإنجليز ويجمع الجميع حضارة واحدة هي الحضارة الغالبة اليوم ... ان نتغلب على العقلية الغربية ذلك الطريق الوحيد لأن يتغلب الغربيون على أمرهم في ديارنا ، ونصبح ذوي قوميات مستقلة ... ذكرى الماضي والتغني بمجده لا يفيد بل الذين يجددون الماضي بجعله يتطور مع الحاضر ويقتبس

منه أولئك هم المفلحون) [illegible] .

ويقره على ذلك أمين الريحاني [illegible] . الذي راح يبين في خطبه وكتاباته أن الثقافة العربية المنشودة يجب أن تحتفظ بالأصيل من الدين والعادات والتقاليد واللغة . أما الآداب الغربية وعلومها الحديثة فلا بأس من اقتباس بعضها وإدخاله على آدابنا شريطة ألا يتعدى هذا الاقتباس القالب ، أو المذهب أو المنهج حتى لا تطمس الثوابت في ثقافتنا التليدة [illegible] (وكيف نستطيع أن ننظر في الحياة نظرة بعيدة صافية دون أن نلتفت إلى الماضي ونتشوف في المستقبل ، كيف يمكننا أن نقيسها لنعلم قيمتها دون ذلك وكل شيء فينا وحولنا يتعلق بما مضى وبما هو آت وهو قسم جوهري من الحياة ... إن شقاء الناس اليوم لناتج عن الحياة المادية الحيوانية التي يكبرونها ويعززونها ويعرقون دماً في سبيلها ... إن الحياة أصلاً إنما هي قوى مادية عقلية روحية تظهر في الناس بمقادير متباينة ولكنها كامنة عاجزة وغير محدودة في كل نفس بشرية ... والإنسان لا يكون صالحاً ونفسه لا تكون جميلة إذا كان لا يربي ويرقي قواه المادية والعقلية كلها على السواء. ومن النادر أن تجد في العالم اليوم حياة كاملة الجوانب ارتقاءً ونشاطاً مع شخص واحد) [illegible] .

ويتفق كل من عباس محمود العقاد [illegible] ، وأحمد حسن الزيات [illegible] ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم مع أمين الريحاني في توحيده بين لفظتي الحضارة والثقافة في مضمونهما وما تحتويانه من (دين ، علم ، فلسفة ، فن، لغة، عادات، تقاليد، ملابس، مصنوعات [illegible] ... الخ ، وكذا في إطلاق كلمة مدنية على الثقافات الراقية والحضارات الزاهرة [illegible] . ويتفقون جميعاً مع فيلكس فارس في تقسيم الثقافة إلى ثوابت ومتغيرات تعبر الأولى عن المشخصات والسمات الأساسية التي تميز الشعوب بعضها عن بعض [illegible] . وتتمثل في اللغة والدين والأصيل من القيم والآداب والفنون .

أما المتغيرات فينتحلها شعب عن شعب وتكتسب بالمران والتعلم ولا

تؤثر على الجبلة والهوية تبدو في العادات والتقاليد والفلسفات والنظم السياسية والمناهج التعليمية والمنتجات الصناعية والأزياء [٦١] ... الخ .

وإذا ما انتقلنا إلى اهم التعريفات الإجرائية للاتجاه العلماني سوف نجد بشير فؤاد (١٨٥٣-١٨٨٧) ، وامر الله افندي (١٨٥٨-١٩١٤) واحمد رضا بك ، واليهودي ألبت فودا - وعبد الله جودت وتوفيق فكرت - وغيرهم من الآباء والساسة والكتاب الأتراك الذين تأثروا بالفلسفات الوضعية والاتجاه الماركسي ، في مقدمة تعريفات الذين اتفقوا مع إسماعيل أدهم في التوحيد بين الثقافة والحضارة ، وجعلها مخاضاً للعلم دون العادات والتقاليد الغيبية التي يعدونها من معوقات المدنية [٦٢] .

ولا غرو في ان قابيل آدم من أكثر المفكرين الاجتماعيين الأتراك الذين كان لهم الأثر الأكبر على إسماعيل أدهم لا في تعريفه الإجرائي للثقافة فحسب بل في تكوين آرائه تجاه الثقافة الشرقية والحضارة الغربية بوجه عام . وقد صرح إسماعيل أدهم بهذا التأثر خلال مناظرته لفيلكس فارس وذلك بقوله (نقلنا في صدر كلامنا في المقال الأول في الرد على مزاعم مناظرنا الفاضل كلمة عن قابيل آدم بك الفيلسوف الاجتماعي المعروف . والكلام واضح بين في أننا بحكم كوننا في الحياة يجب أن نفكر فيها وحدها وأن نعمل لأجلها وإقامتها على أساس إنساني بدون أن نجعل للغيب سبيلاً للتدخل فيها [٦٣] .

وعلى مقربة من هذا التعريف نجد إسماعيل مظهر وسلامة موسى . فقد فرق الأول بين الثقافة الشرقية الأسيوية الغيبية ، والعقلية المصرية ، والحضارة الأوروبية . فيصف الأولى بأنها ركنت إلى الطور اللاهوتي وابت إلا أن تغرق في أساطيره فتخلفت عن ركب الحضارة الذي امتطى الغربيون صهوة جياده بعد تسلحهم بالعلم [٦٤] .

ويقرر مع سلامة موسى وإسماعيل أدهم بأن المصريين على وجه الخصوص أقدر الشعوب على مزاحمة الغربيين في ميادين العلم دون أن

يتنازلوا عن هويتهم ويرجع ذلك في رأيهم إلى نواتها الصلبة وعقليتها المرنة [٦٥]. ويساير أوغست كونت [٦٦] والوضعيين وقابيل آدم في أن الثقافة أو الحضارة ما هي إلا نتاج للعلم الذي يحقق المدنية ويقول عن آراء الأخير (لا يستطيع عقل متفق على النمط الحديث أن ينكر أن فيها من عناصر القوة والحق ما سوف يجعلها دستوراً عاماً للعقلية التجديدية في أنحاء الشرق كله، على أن تصفي من بعض ما فيها من نزعات التطرف والإفراط [٦٧].

وعلى الرغم من توحيد إسماعيل أدهم ومظهر بين الثقافة والحضارة والمدنية في كتاباتهما وتفرقة سلامة موسى بين هذه المصطلحات كما أشرنا (الثقافة هي ما نفكر فيه ، والحضارة هي ما نعمل به) [٦٨] . نجدهم يتفقون جميعاً على أن المدنية هي ثمرة العلم :

ونجد سلامة موسى يعدل من تعريفه السالف الذكر ويقر بإمكانية التوحيد بين المضمونين وذلك عندما يصبح النظر والتطبيق وجهين لعملة واحدة . فندين بالعلم ونؤمن بأن المدنية هي المدنية العالمية وأن هويتنا هي الكوكبة : يقول في ذلك : (وفي مجتمع أمثل ، لما نصل إليه ، تصير الثقافة والحضارة شيئاً واحداً في كثير من الشئون لأن جميع الناس يتعلمون ويرتقون فلا تكون هناك أشياء راقية يقرءون عنها في الكتب ولا يرونها في المعيشة ... ومنا قليلون يبلغون هذه الدرجة حتى في عصرنا حضارتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حضارتهم . نعني أولئك الذين تغيروا وتطوروا حتى طابقوا بين مصالحهم ومصالح البشر وأصبح لهم دين وتربى لهم ضمير حتى ليفكر أحدهم بقلبه ويحس بعقله ويهتم بشئون العالم كما يهتم بمصلحة نفسه وبيته ووطنه) [٦٩] .

ويوافقه في ذلك حسين فوزي (السندباد) الذي يوحد بين الثقافة والحضارة ، ويعيب على المصريين استخدامهم الآلات الأوروبية وانتفاعهم بمنتجات حضارتهم دون انتهاج نهوجهم .

ومن ثم فهو يعني بالحضارة أو الثقافة سائر المعارف والمعتقدات

والعادات والتقاليد والملابس والآداب والفنون ... (لغيري أن يفحص ويشخص علامات النقاهة من ذلك المرض الفصامي العجيب الذي عانيناه طويلا نتيجة تقبل أدوات الحضارة المادية ، وأسوأ مظاهرها الاجتماعية دون أساسها الفكري والفني والروحي) (*) (٧٠) (عاد رفاعة إلى وطنه سنة ١٨٣١ ... راح يستعرض كتب الثقافة الغربية ... يبسط العلوم ويعالج شئون التربية والسياسة والاقتصاد ، يحاول هدم الآراء الفاسدة ويبذر بذور التقدم ... ولولا الفريق الذي رباه لظلت مصر متخلفة عن حضارة الغرب نصف قرن آخر على الأقل) (٧١) (إننا نرى الحضارة المصرية القديمة شيئاً رائعاً حقاً ، وما حدث على ضفاف النيل من انتقال الإنسان من البدواة إلى تلك الحضارة الرفيعة ، وقبل كل الشعوب ، ودون مساعدة من الآخرين) (٧٢) . ويقول في موضع آخر عن الثقافة العربية (وإذا كان المستعربون اليوم يهمهم أمر الثقافة القديمة فهذا شأنهم ، لهم أن يحيوا من مواتها ما أرادوا أما أنا فلا أقيم لها وزنا أكثر من أنها حلقة اتصال بسيطة بين اليونان وعصر الرينسانس) وينتهي إلى تعريف الثقافة بأنها (الصيغة التفكيرية) أي المظهر المكتوب والمبني والمنحوت والمنقوش للحضارة (٧٣) . والثقافة الحيه تعني أن أهلها يعيشون حضاراتها . والحضارة العربية القديمة قد راحت بلا رجعة .

ومن أشهر التعريفات الإجرائية المعاصرة التي تأثرت بتعريف الاشتراكية للثقافة ما ذهب إليه محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس بأنها (هي محصلة لعملية متعددة العوامل ، يقوم بها المجتمع بكافة فئاته ومختلف وسائله .

والثقافة ترتبط بهذه العملية المتفاعلة لا ارتباط معلول محدد بعلة

(*) وحسبنا في هذا المقام أن نشير إلى أن إسماعيل مظهر قد عدل عن العديد من آرائه التي تتفق مع إسماعيل أدهم وحسين فوزي من حيث الحط من شأن الثقافة ودياناتها وذلك بعد الحرب العالمية الثانية وكذا الدكتور زكي نجيب محمود الذي سوف نتحدث عنه بعد قليل والذي تحول عن العديد من آرائه التغريبية الرافضة للتراث العربي في نفس الفترة تقريباً وانتقل من معسكر المتطرفين إلى عصبة المعتدلين .

محددة وإنما ارتباط تفاعل ، كذلك مما يجعل من الثقافة نفسها عاملاً موجها فعالاً كذلك ، في العملية الاجتماعية نفسها) [٧٤]

ويعرفها دكتور فؤاد زكريا بأنها الحضارة اي (كل ما اكتسبته الشعوب من علم وخبرة وقدرة على تسخير الطبيعة من اجل خدمتها وهي صفة للإنسان بوجه عام) . والحضارة أو الثقافة عنده وجه من أوجه المجتمع وصفه من صفاته . ومن ثم فهي تجمع بين الدين ، اللغة ، العلم ، الفن ، الآداب ، السلوك ، الفلسفة . وهو لا يفرق في كتاباته بين مصطلح مدنية ومصطلح حضارة أو ثقافة ، اما الصعوبة الحقيقية فتتمثل في إدراك العلاقة بين الحضارة (culture) والمدنية (civilization) فآراء المفكرين قد تباينت في الموضوع أشد التباين ... وذهب فريق أخير إلى أن اللفظين مترادفان او على الأقل يقترب معنى كل منهما من معنى الآخر وانه لا سبيل إلى وضع فاصل بين المجالين - وهذا الراي ما نرجحه في النهاية) [٧٥].

ويبرر ذلك برفضه ثنائية الروح والمادة بالنسبة للمجتمع الإنساني فالوجه الروحي ، والوجه المادي يتداخلان إلى أبعد حد - في رأيه - وكلاهما يؤثر في الآخر [٧٦] .

وعلى النقيض من ذلك يذهب د/ حسين مؤنس فيفرق بين الثقافة والحضارة بحجة أن الأولى خاصة وذاتية في أغلب الأحايين ويعدها الميزة التي تميز الجماعات والأفراد في حين أن الحضارة التي تحوي العلم عامة قواعدها ثابتة . فالثقافة إذن هي ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع عن البيئة ومعبر عنها أو واصل لتقاليدها في هذا الميدان أو ذاك ... ولما كانت العلوم عالمية فهي تدخل في نطاق الحضارة لأن الحضارة خاصة في ايامنا هذه عالمية فالقواعد النظرية والعملية فيها واحدة ، غير أنه يعود ويقرر ان أكمل الحضارات هي التي تسير مدفوعة بثقافة تؤيدها وتحميها [٧٧] .

ويقف أحمد أمين وطه حسين وزكي نجيب محمود بين المحافظين والمجددين متخذين موقفاً وسطاً بين الذين يفرقون بين الثقافة والعلم وبين

الذين يوحدون بينهما .

فيوحد أحمد أمين بين الثقافة والمعارف العامة من جهة وبين المدنية والحضارة من جهة أخرى . ويقسم الثقافة إلى قسمين رئيسيين :- ثقافة أدبية تختص باللغة ، والفنون ، والأدب ، والمعتقدات . وثقافة علمية تحوي سائر العلوم الطبيعية والتطبيقية . ويجعل المدنية والتحضر ثمرة تواصل وتناغم القسمين [٧٨] .

وهو يتفق مع فيلكس فارس وصحبه في أن التقليد مزموم بشتى صوره وأن ثقافتنا العربية تمثل هويتنا التي لا يجب التنازل عنها طمعاً في الرقي ، وأن التحضر سبيله الأوحد هو انتقاء النافع الصالح من القديم والجديد ويقول معبراً عن ذلك (... فإننا نتمنى ان نطعم روحانية الشرق بالمادية العاقلة التي تدعو إلى القوة واستخدام العلم في مرافق الحياة كما نتمنى ان تطعم مادية الغرب بشيء من الروحانية الصادقة . لا دجل فيه ولا خرافات ولا أوهام) [٧٩] .

(... وأن من مصلحة الشرق بقاء الاتجاهين معا ذلك ان في القديم ثروة لا تقدر وفي الجديد ثروة لا تقدر ، كما أن في كل من القديم والجديد بذوراً سامة يجب إعدامها . كما أن في أجسامنا وألواننا وعقولنا نتيجة وراثتنا وبيئتنا ، وهي تختلف عن القديم البحت والجديد البحت ، فيجب أن يكون غذاؤنا منهما معا) [٨٠] .

(... وأن للإنسان بجانب قوته العاقلة التي نتاجها العلم والتي يرمز إليها عادة بالرأس ، قوة أخرى روحية يُرمز إليها بالقلب ، ومن مظاهرها الدين والمثل العليا للخير والسلوك وما إلى ذلك ، ولا بد لخير الإنسانية وسموها من تعادل القوتين ونمائهما معا) [٨١] .

(الحق أن ليست هناك حضارة غربية وحضارة شرقية ، فما نسميه اليوم حضارة غربية بعض نتاج الصين في اكتشافها صناعة الورق والطباعة والبارود، وبعض نتاج الهند والعرب في العلوم الرياضية والفلسفة ... فالعلم

والفلسفة والاختراع والمدنية مدينة للنوابغ من جميع أنحاء العالم) [٨٢] .

أما طه حسين فهو يميز بين مدلول كل من الثقافة والعلم والحضارة ويجعل الأخيرة نتيجة إيجابية لتناغم الدين والأخلاق واللغة والعادات والتقاليد مع العلم . ويبدو أنه يوحد بين الثقافة والروح الجمعي ويتضح ذلك في حديثه عن الصلات التي تجمع بين الثقافات . فينسب الثقافة الشرقية إلى الهنود والفرس والصينيين ويسميها ثقافة الأقصى وهي بعيدة في رأيه عن طبيعة الهوية المصرية . في حين أنه يطلق على ثقافة الحجاز وبابل وآشور والفينيقيين ثقافة الشرق القريب التي أثمرت بفلسفاتها وعلومها الحضارة العربية وهي قريبة الشبه بطبيعة الحال بثقافة الفراعنة المصريين (الحضارة التي تقوم على الثقافة والعلم، والقوة التي تنشأ عن الثقافة والعلم، والثروة التي تنتجها الثقافة والعلم) [٨٣] والثقافة عنده كذلك تشتمل على عنصرين:-

الأول : هو العقلية الفطرية وتساوي عنده نواة الهوية وجوهرها الذي لا يتبدل . أما العنصر الثاني فهو الروح الجمعي المكتسب تبعاً للتغير الاجتماعي ، واختلاط الشعوب ، واتصال الحضارات .

ومن هذا المنطلق نجده يؤكد أن طبيعة العقل المصري أقرب ما تكون إلى العقلية الأوربية وإن اختلفت في الروح الجمعي الذي يحوي بين أروقته الدين ، اللغة ، العادات ، التقاليد [٨٤] ، (فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوربي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كيبلنج في بيته المشهور)الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا يصدق عليه أو على وطنه العزيز ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها إسماعيل ، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا قد كانت فناً من فنون القول أو لوناً من ألوان المفاخرة . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا ، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والتفاعلية ، على اختلاف فروعها وألوانها [٨٥] .

وإذا ما انتقلنا إلى زكي نجيب محمود باعتباره أكثر المفكرين

المعاصرين عناية بقضايا الثقافة وإشكالياتها فسوف نجده لا يفصل بين الثقافة والحضارة بحجة انه لا فصام عنده بين النظر والعمل ، ولا خلاف عنده بين تطور المجتمعات وارتقائها وبين المدنية . ولا حدود في رايه تفصل بين المعارف الفلسفية والأدبية والعلمية بحجة ان جميعها معارف إنسانية فهو يرفض ثنائية الثقافة (روحية ، مادية) .

ويرفض كذلك المتشيعين لما يسمي بالثقافة الشرقية ، والمتعصبين لما أطلق عليه الحضارة الغربية . ويصرح بأنه ينضوي تحت المجددين الذين يمزجون بين التليد والجديد من الثقافتين متخذين من العقل والمنهج العلمي نهوجاً لهم للمواءمة بين المشخصات الحضارية ومتطلبات المدنية في الثقافة العربية المنشودة [٨٦] .

ويرى مفكرنا أن الثقافة مركبة من عنصرين أولهما اقرب للثبات لأنه يحمل بين طياته نواة أو هوية الأفراد والجماعات واخرى متغيره وإنما تبعاً لأحوال المجتمع ومتطلباته ويخص الأولى بالعقيدة الراسخة والمثل الأخلاقية واللغة والوعي بالذات والآخرين وحرية الإرادة . ويخص الثانية بسائر المعارف وما يترتب عليها من سلوك وأفعال ، ويعد الأولى بمثابة الجذور والثانية بمثابة الفروع ويقول (التجانس في الجذور وفي الأصول – برغم التمايز في الفروع هو الذي يجعل للأمم ثقافتها المتميزة) [٨٧] .

والثوابت عند زكي نجيب محمود ليست طقوساً خاوية او تقاليد بالية أو أساليب لغوية أو أدبية مسبوكة أو وعي زائف أو حرية ناقصة بل هي مناهج وأساليب وقواعد مرنة قادرة على استيعاب المتغيرات والتفاعل معها يقول (... إننا مطالبون بأمرين في وقت واحد : مطالبون بأن يكون في حياتنا حبل ثابت متصل ، ومطالبون في الوقت نفسه بأن نعطي لجديد عصرنا حقه الكامل من الاهتمام حتى ولو كان على حساب العروة الرابطة بيننا وبين أسلافنا فقد عاش هؤلاء الأسلاف حياتهم ومن حقنا كذلك أن نعيش حياتنا ... الجمع في بنائنا الثقافي بين حاضر يحترم الواقع الذي بين يديه . ولكنه

كذلك يتمسك بالماضي الذي هو ضمان لا بد منه إذا أردنا لهويتنا الذاتية ألا تنحل وتنهار ... ، فأما الثبات فهو من شأن (المبادئ) أو (الأطر) وأما التغير فهو من شأن الحالات التفصيلية التي تندرج تحت تلك المبادئ أو التي تملأ تلك الأطر) [٨٨] . (الثقافة طريقة العيش في شتى نواحيه ، أو أنها مجموعة القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يوازن بها بين الأشياء والمواقف ليختار ، أو لنفهمها على أنها مجموعة العلوم والمعارف وأحكام العرف والتقليد) [٨٩] .

ويعد التجريد في التخطيط والإسراف في التقليد والتلقين في التثقيف والجهل بالنهوج والضروب، والعجلة في النقد من أخطر الآفات على الثقافة [٩٠].

ونخلص مما تقدم إلى حقيقة أشرنا إليها سلفاً وهي أن المفكرين في العصر الحديث لم يضعوا مصطلحات إجرائية للفظي ثقافة وحضارة خاصة بهم فلا تعدو أن تكون تعريفاتهم مجرد محاكاة للتعريفات القاموسية والاصطلاحية والإجرائية الغربية التي أشرنا إليها سلفاً ومسايرة للاتجاهات الفكرية التي حاكوها . الأمر الذي يجعلنا نسلم بأن معاكظة المتساجلين حول هذه الإشكالية لم تكن حول التعريف بقدر ما كانت حول الوجهة والمضمون . أي أنها لم تعن بوضع تعريف للثقافة قدر عنايتها بتجديد المقصود من الثقافة العربية .

ولا غرو في أن التعريفات المتباينة السالفة للمحافظين والمجددين تعد بمثابة المقدمات الإيجابية التي سوف تحمل أجوبتهم على الإشكالية التالية وهي إشكالية الوظيفة والتطور .

إشكالية الوظيفة والتطور ...

لم تقف مساجلات العلماء والأدباء والفلاسفة في الفكرين الغربي والعربي عند حد مناقشة تعريف الثقافة ومحتواها بل تجاوزته إلى وظيفتها وتحديد أثرها على حركة انتصار أو انكسار الحضارات .

فذهب فريق منهم إلى التوحيد بين الثقافة كوعاء يحوي العقائد واللغة والتقاليد وبين الهوية ، وجعلوا الدين والقيم الروحية من أهم البواعث على الرقي والتقدم، ومن الرأي العام القائد فرداً كان أو صفوة (النبي، الإمام، الفيلسوف، المصلح ، البطل) القوة الدافعة لرقي الحضارات .

بينما نزع فريق آخر إلى التوحيد بين الثقافة والمجتمع المتغير تبعاً للنهضة العلمية وتطور المفاهيم والمبادئ والأساليب (الأخلاق ، السياسة ، الاقتصاد ... وربطوا بين التقدم العلمي والارتقاء الحضاري وردوا آليات وحركة المجتمع إلى وعي المجموع (الجماهير) [٩١] .

وسوف نعرض في السطور التالية لأهم الاتجاهات الغربية التي كان لها أثر ملحوظ على المفكرين العرب عامة وعلى المتناظرين أي (فيلكس فارس وإسماعيل أدهم بخاصة وسوف نوجز القول في حديثنا عن موقفهما حيال هذه الإشكالية وذلك لأننا سوف نسهب فيه خلال الفصول التالية .

وما كان هدفنا من مناقشة هذه الإشكالية في هذا الموضع إلا للوقوف على المصادر الرئيسية التي استقى منها المتساجلان آراءهما وأفكارهما خلال مناقشاتهم لإشكاليات الثقافة العربية .

ذهب التنويريون من أمثال مونسيكو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ودلامبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) وديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) وهولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) إلى أن :-

المجتمع هو الذي يصنع التاريخ وأن الحروب وسير الملوك لا تفصح

عن التقدم (*) بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب في مجالات العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا وغير ذلك . وأن التاريخ الحق هو تاريخ العلم لأنه يكشف عن تقدم العقل البشري ومن ثم يجب أن يكون شغلنا في التأريخ أن نتتبع الاكتشافات منذ اكتشاف الخوارزمي للجبر إلى آخر منجزات الحضارة إن وحدة دراسة التاريخ هي الحضارة لا شخص الحاكم .

ويرد هؤلاء عوامل التطور إلى البيئة الطبيعية والطبيعة الاجتماعية والاقتصادية ، والقدر المتاح من الحرية ، وسيادة العقل والتخلص من الخرافات، والغيبيات ، والتعصب الديني . ونقد الكتب المقدسة ، ورفض مقولة العناية الإلهية كأساس لتحديد مسار التاريخ ونقض فكرة الابتلاء واعتناق فكرة التفاؤل في ظل سيادة العقل وتقدم العلم (٩٢) .

وقد كان لهذه الآراء عظيم الأثر على سلامة موسى وإسماعيل مظهر ، وإسماعيل أدهم ومحمود عزمي وحسين فوزي وغيرهم من رواد الاتجاه

(*) التقدم (Progress).

التقدم بوجه عام هو (السير للأمام أو الحركة إلى جهة معينة) وهو ضد التراجع والتأخر . ويتميز عن الحركة العشوائية بأنه مسبوق بتخطيط يسعى إلى تغيير الواقع إلى الأفضل. والتقدم كمصطلح هو تلك الخطوات المتصلة ، وله صورتان : الأولى متناهية وترمي إلى تحقيق غاية أو هدف في مجال معين . والثانية مطلقة ضرورية ويكون فيها الانتقال من حد سابق إلى حد لاحق بخطوات منتظمة وثابتة شأن الرياضيات .

وقد اختلف فلاسفة التاريخ حول تحديد مقومات التقدم والقوى الدافعة له . فذهب فريق منهم إلى أن حركة التقدم هي انتقال الفكر والمجتمع من الضعف إلى القوة دون نكوص ونكوس حتى يصل إلى الكمال تبعاً للقيم السائدة ومدى قناعة الرأي العام بمصداقية الغايات المنشودة والتقدم في هذا الضرب يمضي مدفوعا بقوة الرأي العام القائد (البطل ، أو الصفوة ، أو الجماهير).

بينما يرجع الفريق الآخر حركة التقدم إلى الحتمية التاريخية أو الكونية أو الغائية . وقد اختلف فلاسفة التاريخ كذلك حول و صف حركة التقدم فنظامه عند بعضهم يتخذ شكل الخط المستقيم وعند بعضهم يتخذ شكل الخط المنحي الصاعد وعند بعضهم يتخذ شكل اللولب .... الخ.

أما المعنى الإجرائي للتقدم فهو يختلف تبعا لنزعات الفلاسفة والمفكرين فيروق للماديين حصره في الجانب العلمي والتكنولوجي وهو عندهم مقياس التحضر.

ويطيب للمثاليين قصره على الجانب الروحي وهو عندهم معيار ارتقاء الثقافات .

العلماني في الثقافة العربية .

وذهب كل من هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) وسان سيمون (١٧٦٠ – ١٨٢٥) واوغست كونت وماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣) وسبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣) وقابيل آدم . إلى أن تطور الثقافة مرهون بإمكانية انتقال الفكر السائد من طور الغيبيات اللاهوتي والخرافة والسحر إلى الطور العلمي والأسلوب الوضعي في التفكير والنظم الاجتماعية الحديثة والأخلاق العملية [٩٣] .

وقد تأثر سلامة موسى وإسماعيل ادهم بأفكار سان سيمون . وأوغست كونت وسبنسر تأثراً كبيراً فقد اتخذا من نزعة الأول الإلحادية ، ونظرية الثاني في نشأة المجتمعات وتطورها .

وداروينية الثالث وقوله بالبقاء للأصلح ونظريته في ارتقاء الأمم معولاً لهدم الثقافة العربية والحط من شأن قيمها الروحية وحسبنا ان نشير هنا إلى أن جل المفكرين الليبراليين العرب قد تأثروا بآراء سبنسر الاجتماعية بدءاً بلطفي السيد وانتهاءً بزكي نجيب محمود . وعلى العكس من الفريق الأول ينزع كروبر إلى أنه ليس هناك ما يؤكد أن ثمة مقومات بعينها لقيام الحضارات وارتقاء الأمم ولا قوانين تتحكم في ظهورها أو أفولها . وانتهى إلى أن الثقافات لا تزدهر إلا بوفرة القرائح الخلاقة ولا تذبل إلا باندثارها حيث المحاكاه والتلقيد والجمود تلك القرائح التي تعمل على تعاون العلم والفلسفة من ناحية وتسامح الدين مع العلم من ناحية أخرى . وراح يوضح أن غيبة فن من الفنون أو لون من المعارف في ثقافة ما ، لا ينقص من مكانتها أو يقلل من مستوى رقيها مؤكداً أن الازدهار في كل الحضارات السابقة (مصر - بابل - الصين ...) كان ازدهاراً جزئياً الأمر الذي يتعارض مع القول بأن الحضارات المزدهرة حضارات متكاملة مترابطة تصل بين كل مظاهرها ، ولما كان العباقرة هم المسئولون عن تقدم الحضارات في رأيه فإنه يعد موت حضارة ما لا يرجع إلى ذبولها بل يرد إلى ظهور عباقرة أكثر نضجاً وأعلى كعباً من أسلافهم ورصفائهم [٩٤] .

غير أن الحضارات عند كانط تسير وفق حتمية غائية وعناية إلهيه رغم اعترافه بالإرادة الإنسانية [٩٥] .

وعلى مقربة من هذا الاتجاه ذهب اشبلنجر (١٨٨٠-١٩٣٦) إلى أن الثقافة كائن حي يحيا ويموت وبين لحظة الميلاد والوفاة تتغذى وتنمو وتتناكح الثقافات وتلد ألواناً كثيرة من المعارف والفنون ثم تذبل وتضعف إلى أن تخبو .

ويعد العلمانية (بكسر العين) والعلمانية والميتافيزيقا المجردة والمادية المفرطة في تقديس اللذة الحسية والمنفعة الشخصية من سمات طور المدنية الذي يمثل مرحلة كهولة الثقافة . في بداياته المعتدلة ومرحلة الشيخوخة والهرم والفناء في تطرفه . بينما يعد طور الشك من أجل الوصول إلى الحقيقة والإيمان بالثوابت من القيم الروحية والاعتدال في التعصب للمشخصات التي تكفل تميز هوية الثقافات عن غيرها هو الطور الذي يمثل عنفوان شبابها ويناعتها ونضج أريحيتها وتوقد قريحتها ، ويؤكد انه لا جدوى للثقافات المنحدرة من اعتناقها لمظاهر المدنين أو تمسحها بالطقوس الدينية أملاً في الحياة ويعد ذلك من مظاهر سكرات الموت [٩٦] .

ويرى اشفيتزر أن نجاح الحضارات مرهون بالتعاون بين رافديها المادي والروحي وأن أي انحدار أو خلل فيها يرجع في المقام الأول إلى تغلب أحدهما على الآخر أو الفصام بينهما أو تعاركهما .

ومن شروط الحضارات الناجحة عنده أن يحل الانتماء الوطني مكان التعصب القبلي . وأن يكون الفكر السائد معبراً عن ميول وخصال السواد الأعظم من أفراد المجتمع الذي تنبت فيه تلك الثقافة حتى لا تكون ثقافة زائفة [٩٧] .

ويرجع ت. س. إليوت انتصار الثقافات أو انكسارها إلى الراي العام القائد الذي تمثله طبقة الصفوة من رجالات الدين، العلم، الفلسفة، الصنائع ...الخ تلك الطبقة المنوطة بتربية المجتمع وتوعيته وتوجيهه والنهوض به في

شتى الميادين . فبقدر إخلاصها لهذه الرسالة ترقى الثقافات. وتنحدر بضعف تأثير أولئك القادة في الرأي العام التابع من جهة وتغليب القادة منفعتهم الشخصية على المنفعة العامة من جهة أخرى . ونراه يقرر كذلك أن الدين والعلم وجهان لشيء واحد، على الرغم من كونهما شيئين مختلفين متقابلين، وأنه لا يوجد إنسان يستطيع أن يتخلص تخلصاً تاماً من وجهة النظر الدينية وإن أعلن إلحاده وأن هيمنة الدين أو انكساره من عوامل التقدم والتخلف معاً وذلك تبعاً للرأي العام السائد وقوة النخبة والصفوة وأن الإيمان والإلحاد يتساويان في المجتمع العلماني . غير أن الملحدين يشعرون بغربة ثقافية دون المؤمنين . ويرى أن الوحدة الثقافية لا تتحقق إلا في مجتمع متدين أو مجتمع ملحد وبين هذين الشكلين تظهر الثقافات المتعددة [٩٨] .

ولا يرجع توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥) بناء الحضارات إلى العوامل الطبيعية وظروفه البشرية، ويرى أن الثقافات تنمو تبعا لقوة الفكر الذي يتحدى الصعوبات ويتغلب على المعوقات الموجودة في المجتمع الذي نبتت فيه ، أن تقدمها أو تقهقرها يسير تبعا لقوة أو ضعف الصفوة الممتازة التي تقود الرأي العام وترشده .

ويرغب توينبي عن تشبيه الحضارات بالكائن الحي الذي ينتهي إلى الموت عقب الضعف والهرم فسقوط الحضارات وموتها عنده لون من ألوان القتل ، أو الانتحار يتمثل في فشل قادة الفكر في إقناع الرأي العام . وهربهم من ميدان المنافسة ، أو فسادهم وتخليهم عن رسالتهم المنوطين بها ، وضعف الإيمان عند الأغلبية وكفرهم بأفكار الصفوة التي اعتنقوها ، وفقد وحدة المجتمع وشموله وتعدد الولاءات .

ويقسم أطوار الانتحار إلى ثلاث مراحل أولها التصدع ثم التحلل والتفتت. ويجعل توينبي المعجزة الإلهية السبيل الأوحد للخلاص من التصدع أو إرجاءه ومن التدين الطريق الأمن لإعادة البناء . وعودة الصفوة إلى ما كانت عليه من قوة وصلاح [٩٩]. وذلك لأنه يعتقد أن العقائد الدينية هي

التي تسير مجرى التاريخ .

وقد تأثر فيلكس فارس وبعض رفاقه من المحافظين ومعظم مؤيديه من المعتدلين بآراء كل من كروبر، اشبلنجر، اشفيتزر، إليوت، توينبي ويتمثل ذلك في رفضهم الحركة المادية للتاريخ. وتعويلهم على الأديان والقيم الروحية بجانب العلم في بناء الحضارات وكذا رفعهم من قدر قادة الفكر أفراداً كانوا أم صفوة والاعتراف بفاعلية دورهم في النهوض بالمجتمع وإصلاحه .

والجدير بالذكر في هذا المقام أن طبيعة المجتمع العربي بخاصة والشرقي بعامة أقرب إلى الإيمان بفكرة البطل أو القائد أو الزعيم كأداة للتغير والإصلاح والتقدم منها إلى القناعة بفاعلية دور الصفوة في هذا الميدان .

ولا غرو في أن الآراء السالفة التي أوردناها قد تركت اثرا ملحوظا في كتابات المفكرين العرب المحدثين رجعيين كانوا أم معتدلين أم متطرفين ويبدو ذلك بوضوح في الاستفتاءات التي أجرتها مجلة الهلال ، الحديث ، المقتطف حول قضايا النهضة والثقافة في العالم العربي فقد تباينت أجوبة المتساجلين وظهر مدى تأثرهم بهاتيك النظريات .

فها هو ميخائيل نعيمة يرفض أن تكون الثروة المادية أو الثورة العلمية هما مقياس الرقي أو أسس النهضة بل يردهما مع توينبي إلى تحدي الخوف والتضرع بالإيمان للتغلب على الصعوبات ويقول (كيف يمكننا ان نقلد الغرب في أمر من الأمور دون أن نخون انفسنا ونمسخ الحقيقة التي فينا ... لقد قلت ما قلته في المدنيتين – الشرقية والغربية . وانا عارف حق المعرفة ان المدنية الغربية وإن تداعى بنيانها لا تزال براقة غرارة . وانها لن تهوي االى الحضيض قبل ان تشمل المعمورة بأسره . وان الأقطار العربية سيكون لها من هذه المدنية نصيب كبير قبل تلاشيها) [100] . ويوافقه في ذلك العلامة مستهل [101] .

ونجد محمد لطفي جمعة يقرر مع كروبر و (ت. س. إليوت) بأن

النهضة مرهونة بنجاح طبقة الصفوة من القادة والمصلحين في توجيه الراي العام (وعن النهضة الفكرية اي الرغبة في خلع نير الأفكار والمعتقدات القديمة وظهر مصلحين في الدين والاجتماع فإننا نرى من حين إلى آخر أفراداً قلائل يقومون ويرفعون بأيديهم مصباح الحقيقة ويحاولون المحافظة عليه من زوابع الجهل والتعصب . والغباوة المنتشرة في الأمم العتيقة المظلمة . ولكن هؤلاء الأفراد لا يقدرون على حمل المصباح بدون تعضيد من مجموع الأمة فلا يلبثون أن يكلوا دون الاستمرار في اعمالهم الجليلة فيتواروا عجزاً أو يهلكوا وامثالهم كثيرون في الأمة العربية) (١٠٢) .

ونلمح طه حسين على الرغم من دعوته إلى اقتفاء نهضة الغرب في ميادين العلم والسياسة والاقتصاد ، يحذر مع اشفتيزر من خطر التنازل عن المشخصات القومية والأصيل من القيم الروحية (وواجبنا هو أن نحتفظ بشخصيتنا قوية واضحة في هذه الأشياء ولا نقتبس من أدب الغرب وفنه ونظامه الاجتماعي إلا ما يمكن شحصيتنا من أن تنمو وتتطور وتحتفظ بما بينها وبين العالم المتحضر من الاتصال) (١٠٣) وأقره على ذلك أمين واصف (١٠٤).

ويمضي أنيس الخوري مع اشبلنجر إلى أن لكل ثقافة مشخصات تقعدها أو تنهضها ، والناجع منها هو الذي يجمع بين الدين والعلم في سياق واحد يؤمن به كل أفراد المجتمع . (للأمة كما للفرد حالة روحية خاصة تتأثر بالمؤثرات وتتحرك إذا وجدت لها محركات . وهذه الحالة الروحية يعبر عنها . بشخصية الأمة .

وهي الأس الحقيقي الذي يشاد عليه عمرانها ويعرف به كيانها . فإذا كانت تلك الشخصية مهذبة منظمة لها شعور حي وإرادة متحدة كانت نهضة الأمة قائمة على أساس وطيد يضمن لها البقاء وإلا فهي فوران وقتي لا يلبث ان يخمد ويزول) (١٠٥) .

وأقره على ذلك رصيفه جبران خليل جبران وذلك في قوله (ظهر مما تقدم أن النهضات بالمصادر لا بالفروع ، وبالجوهر الثابت لا بالأعراض

المتقلبة ، وبما ينشره الوحي من غوامض الحياة لا بما يحوكه الفكر من الرغائب الوقتية ، وبالروح المبدعة لا بالمهارة المقلدة ، فالروح خالد وما يبنيه الروح خالد أما المهارة فقشور مصقولة تزول ، وما تعكسه على اديمها فأخيله تضمحل) (١٠٦).

ويضيف مصطفى صادق الرافعي - متأثراً بابن خلدون (١٠٧) ومسايراً لكانط وتوينبي - في أن الحضارات تنهض وتقعد وفق أجل حتمي ومدى صلاح الصفوة الممتازة التي تقودها ويقول (غير اني مع هذا كله لا اسمي هذه النهضة نهضة إلا من باب المجاز والتوسع في العبارة والدلالة بما كان على ما يكون فإن أسباب النهضة الحديثة التي تطرد اطراد الزمن وتنمو نمو الشباب وتندفع اندفاع العمر إلى الأجل بعينه لا يزال بيننا وبينها مثل هذا الموت الذي يفصل بيننا وبين سلفنا وأوليتنا . وإلا فأين الأخلاق الشرقية وأين المزاج العقلي الصحيح لأمم الشرق وما هذا الذي نحن فيه من روح لا شرقية ولا غربية . ثم أين المصلحون الذين لا يساومون بملك ولا إمارة ولا يطلبون بالإصلاح غرضاً من أغراض الدنيا ولا باطلاً من زخرفها . ثم اين أولنك الذين تجعلهم مبادئهم العالمية القوية أول ضحاياها وتروي منهم عرق الثرى الذي يتغذى من بقايا بني الأجداد لينبت منه الأحفاد) (١٠٨) . ويوافق مالك بن نبي الرافعي في كل ما ذهب إليه وذلك في كتابي الأول (الثقافة) ، و (شروط النهضة) .

وعلى هذا المنوال يسير جبر ضومط متأثراً بأثر النظم السياسية في حركة التاريخ عند بن خلدون (١٠٩) .

إذ يقرر أن (لا بد لكل نهضة سياسية من اسباب تدعو إليها ووجيه يسندها تستتبع وجاهته وجاهة بقية الوجهاء وينتفع هو وهم منها كل حسب وجاهته ثم لابد من مال ينفق على مروجيها والآخذين من الدعاة بنصرتها وتعميمها إلى أن تبلغ غايتها . نفهم بنهضة الشرق العربي النهضة التي نراها امامنا الأن ، ونكاد نلمسها بأيدينا وهي نهضة سياسية نطلب الاستقلال

السياسي والتخلص من جور أوربا الاقتصادي والجنسي) [110] .

ويوافق آراءه ما ذهب إليه مالك بن نبي أيضاً [111] .

أما معروف الرصافي فقد حاول الجمع بين نزعات التنويريين نحو العلم ووجه ت.س إليوت وتوينبي الدينية إذ راح يؤكد أن النهضة العربية المرجوة لا يمكن إقامتها على تجديد النظم السياسية فحسب بل يجب أن يسبق ذلك إصلاح ديني ووعي اجتماعي ونزوع حضاري نحو الغرب المتقدم بلا حدود تمنعه إلا اللغة التي هي عنده دون غيرها تحفظ للعربي هويته وهو أقرب ما يكون في ذلك من دعوة حسين فوزي (السندباد) [112] النهضوية « وكيف يمكن حدوث نهضة سياسية عامة حقيقية في بلاد استولى على أهلها الجمود الديني واختلفت عقائدهم وتضاربت نحلهم وهم لم يتمسكوا من أمور دينهم إلا بما يطيل مسافة الخلف بينهم وانحطت أخلاقهم إلى حيث جعلوا الدين بأيديهم آلة لضرب بعضهم بعضاً في سبيل أهوائهم المتخالفة ... إن المسلمين اليوم قبل كل شيء في أشد الحاجة إلى إصلاح ديني عام وذلك لا يكون إلا بعد أخذ القوم قسطهم من التربية والتعليم في هذا العصر حتى ينشأ جيل مستعد لقبول الإصلاح ... إنني أعتقد أن الأديان والشرائع والكتب السماوية والأرضية والحكومات ونظاماتها السياسية كلها أمور تنزع إلى غاية واحدة وهي سعادة الإنسان على قدر الإمكان في هذه الحياة الدنيا فكل ماقتضاه الوصول إلى هذه الغاية من اقتباس عناصر المدنية الغربية في جميع الأمور التي ذكرتموها لا يجوز في رأي أن يحد مجد غير تلك الغاية نفسها. فإن كانت آداب العربي ومشاربه الخاصة وعاداته الاجتماعية ونظاماته السياسية الحاضرة من ضروريات سعادته في الحياة ومن مقوماتها وقف عندها وإلا وجب عليه تركها إلى ما هو أرقى منها وأنفع بدون حد يحده ويكفيه في محافظة جنسيته العربية تمسكه بلغته فقط التي بها وحدها يستطيع أن يمتاز عن غيره من الأقوام الأخرى » [113] .

ويمضي كل من حنا خباز [114]، أحمد أمين [115]، عبد القادر العايش [116]،

سليم خياط [١١٧]، مصطفى عبد الرازق [١١٨]، عباس محمود العقاد [١١٩]، زكي نجيب محمود [١٢٠]. إلى أن أساس النهضة يقوم على إصلاح الجانب الروحي من الثقافات أي الآداب والفلسفات والقيم الاجتماعية والمعتقدات الدينية باعتبارها القواعد الأساسية التي يمكن إقامة البنيان المادي للمدنية العلمية عليها ويعدون قادة الفكر بمثابة آليات هذه النهضة . ويعبر مصطفى عبد الرازق عن ذلك بقوله (أظهر مظاهر النهضة الشرقية الحديثة في الشرق الأدنى هي النهضة الفكرية التي تزحزح الشرق عن جموده والتي هي أساس لكل نهوض) .

بدت مظاهر الجمود العلمي في الشرق حين عدا على الشرق جمود من وجهتين :- أحدهما صبغ العلوم كلها بصبغة واحدة والذهاب بغاياتها جميعاً إلى وجهة دينية ... ولا شك أن توجيه العلوم في هذا الاتجاه ضيق دائرتها وانحرف بها عن مذاهبها ووقفها عن التقدم ووسمها في قواعدها وشواهدها وأغراضها بسمة خاصة هي سمة التدين التي لا تحتمل كل ما تحتمل حرية البحث العلمي من فروض وتجارب وشكوك .

والوجه الثاني تغلب الأسلوب الديني على أساليب النظر المنطقي في جميع مناحي البحث وهو متصل بالوجه الأول، الدين يعتمد على نصوص مقدسة مصدرها الوحي الإلهي وكل جهد التفكير الإنساني فيها هو تفهمها وتأويلها والتماس حكم ومؤيدات من جانب العقل لما جاءت به . أما البحث العلمي فهو يتناول الأشياء والحوادث والمعقولات يحلل مركباتها ويؤلف بسائطها ويستقرئ جزئياتها ويصل بين عللها ومعلولاتها . هما أسلوبان متباينان قد لا يستغني الإنسان عنهما لكن لا يجوز له الخلط فيهما . على أن انحطاط الشرق وتقاصر الهمم فيه وارتباك العقول وفقدان روح الحرية والاستقلال كل أولئك خلط بين الأسلوبين بل محا أحدهما وأصبحت العلوم ديناً تحترم نصوص المؤلفين السابقين فيه ، كما تحترم الكتب المنزلة ولم يبق اللاحقين إلا أن يتدارسوا ما كتب الأولون ، ويخدموه بشرح أو حاشية

أو تقرير . وهكذا جمد العقل وجمد العلم وجمد الدين ... خدم هؤلاء المصلحون دينهم إذ ردوه إلى ينابيعه الصافية وجردوه من التشويه والسخف وابرزوه كما أنزله الله من السماء نقياً حراً سمحاً كريماً وخدم هؤلاء المصلحون النهضة العلمية في مهدها وصانوها من طغيان المجاهدين وردوا عنها كيد الكائدين ... نشأت مجلات في مهد علمي وحملت لواء العلم قد أدت للعلم أحسن خدمة بتيسيرها مباحثه العويصة ومثابرتها على بث التفكير العلمي والمبادئ العلمية وقد كانت ولا تزال مدارس صالحة لطوائف من المتعلمين لا يتهيأ لها أن تساير حركة الرقي الفكري في العالم إلا من سبيلها) [١٢١] .

ولا غرو في أن فيلكس قد استفاد استفادة كبيرة من تلك النزعات وهاتيك الاتجاهات التي تمثل الفكر المحافظ المستنير في الثقافتين الغربية والعربية . ويبدو ذلك كما ذكرنا في انتصاره لآراء المحافظين تارة ورؤى المعتدلين تارة أخرى وكذا في المناظرة التي سوف نعرض لأفكارها بالتفصيل في الفصول التالية تلك المناظرة التي عرض فيها لأسس النهضة العربية ومقوماتها واختتمها بقوله (إنني مازلت معتقداً منذ قدر لي أن أعتلي المنابر أن هذه البلاد العربية مستودع لأشرف الثقافات ومكمن لأسمى المواهب ، وأن من واجب أجناد المنابر والأقلام ، فيها إظهار هذه القوات لأبنائها نزوعاً عن الانقياد لدخيلات العادات والأخلاق تغلبت عليهم بما أوجدوه من التوهم في أنفسهم فاستصغروها) [١٢٢] .

وعلى الجانب الآخر نجد سلامة موسى، وإسماعيل مظهر وسامي الجريديني، وجميل صدقي الزهاوي يسلمون جميعاً مع التنويريين بأن تقدم الأمم يقوم على دعائم أربع :-

سيادة العقل والاحتكام إليه في كل الأمور، والانتصار للعلم والأخذ بقوانينه للتغلب على الطبيعة ومعضلات المدنية وقهر الخرافة والغيبيات وحماية الحرية بشتى صورها والدفاع عنها ضد شتى قلاع الاستبداد، والإيمان

بقانون التطور والبقاء للأصلح في تبرير حركه التاريخ وتقدم الثقافات .

فذهب الأول إلى أن النهضة العربية المرجوة يجب أن تشمل أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع وتأخذ بالقوانين العلمية دون حلول الديانات التقليدية البائدة على الا تحتفظ هده النهضة من ثقافتها التليدة سوى باللغة العربية إن أمكنها ذلك ويقول (علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا ما زلنا نعتقد ان هناك مدنية غير المدنية الأوربية ، فآدابنا لا تزال في معترك بين آسيا وأوروبا فيجب أن ننزع نحو أوروبا ونفتح أبوابنا على مصراعيها للحضارة الأوروبية ونتقبل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية وهذه المبادئ لم تعرفها آسيا أم الاستبداد الاتوقراطي في الحكومة والدين والأدب والعلم مع أنها لب النجاح القومي وليس هناك حد يجب أن نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الأوروبية ... وواجب كتاب الصحف والمجلات وأصحاب المطابع ان يؤسسوا نوعاً من الرقابة النيرة لمنع الرجعيين ذوي الثقافة الآسيوية من نشر آرائهم في صحفهم أو طبعها للجمهور فلا ينبغي مثلاً لصاحب المجلة أو الجريد أن ينشر دفاعاً عن الحجاب أو ما شابه ذلك) [١٢٣] .

ويضيف إسماعيل مظهر على ما تقدم أن أصول النهضة العربية عنده تقوم على إتباع المنهج العلمي والسير وفق قوانين النشوء والارتقاء (أن النهضة لن تحدد بأكثر من أنها تغير من الأساليب على مقتضى الحاجات العامة التي تحيط بالجماعات ... أن تغير الأساليب من مجموعها وجزئياتها يجب أن يساير سنن النشوء والارتقاء حتى يصبح اساس النهضة ثابتاً بعيداً عن السطوة القائمة على غير اساس طبيعي) [١٢٤] .

وذهب سامي الجريديني يؤكد أن السبيل الأوحد للنهضة هو اقتفاء اثر الغرب وإتباع سننهم في كل شيء مبيناً أنه من العبث ومن اللغو في القول أن ندعو لبعث النهضة العربية من مرقدها تحت الثرى (نحن من الذين يعتقدون أن الحضارة العربية خير الحضارات التي يتعين علينا اقتباسها كما أننا من الذين ينظرون إلى الأمر الواقع فيرون أنها هي الحضارة السائدة في العالم

ونحن من الذين يعتقدون أن طريق نجاحنا في مسالمة هذه الحضارة وتكييف حضارتنا عليها تكييفاً لا يناقضها بل يماشيها . ذلك أن التاريخ يقص علينا قصص اصطدام الشرق بالغرب منذ العصور الأولى حتى الساعة فما قص إلا حديث اصطدام كانت نهايته انهزام الشرق أمام الغرب ... فليست الحضارة الغربية لباساً يرتدي أو لغة يرطن بها بل هي أساس عميق للحرية حرية الفكر والقول والعمل وبناء شامخ للنظام ، النظام القائم على هذه الحرية فهل عملنا على اقتباس هذه المدنية ؟) [١٢٥] .

أما جميل صدقي الزهاوي فأبى إلا ان يسجل آراءه شعراً لتتناقلها الأفواه والآذان عبر الأزمان . فيقول :

العلم في الغرب جم .. العلم في الشرق نزز
في الغرب للعلم مد .. في الشرق للعلم جذر

ويقول :

يا لثدي قد غدت قو .. مي جيلا بعد جيل
ولأم حضنت صح .. بي وأهلي وقبيلي
اخدموا الشعب بصدق .. واذكروه باحترام
لا تخونوا الشعب فالـ .. شعب عزيز ذو انتقام
أنا وازنت كثيراً .. بين موتى وبقائي
فوجدت الموت أولى .. من بقائي في الشقائي
ليس يغض العربي .. العين إن سيم صغاراً
إنه يسخط إن اغـ .. ضي معداً ونزارا
أيها الشرق انتبه ويـ .. حك من هذا السبات
واعدن من العد .. م سلاحاً للحياة [١٢٦]

أما إسماعيل ادهم فأبى إلا ان يؤمن بهذه الأفكار وحجود سواها فنألفه يردد عبارات سبنسر واقوال اوغست كونت وفرنسيس بيكون ومأثورات نيتشه ويسخر من كتابات اليوت وتوينبي ويعظم إسماعيل مظهر ويجل

سلامة موسى ، ويقرظ الزهاوي في جل كتاباته ويصرح على غير استحياء في الصحف العربية والإفرنجية على حد سواء بأن العقلية العربية عاجزة عن إدراك الواقع ، غيبية ، متواكلة ، وأن الحضارة الإسلامية نتاج خالص للأعاجم الذين أسلموا في عصر الفتوحات لا نصيب للعرب فيها من قريب أو بعيد . ومن ثم دعا المصريين للتطهر من الثقافة العربية والرجوع إلى أصولهم الفرعونية التي تتواءم بطبيعة الحال مع العقلية الآرية المبدعة [١٢٧] .

ونخلص مما تقدم إلى أننا أمام متناظرين ملمين إلى حد كبير بمختلف المدارس الاجتماعية والأنثربولوجية ومعظم الكتابات الفلسفية الغربية وجل رؤى المفكرين العرب السابقين عليها التي عنيت بدارسة تاريخ الحضارات ونهضات الأمم . فأبى الأول كما أشرنا إلا ان يؤمر على منابر المحافظين ويؤم المعتدلين من المثقفين العرب في قضاء شعائر نهضة عربية تجمع شتات الأمة وتعتصم بالهلال والصليب والعلم والحرية والوعي ضد الحملات التغريبية .

وعلى النقيض من ذلك نزع إسماعيل أدهم حسام العلم من غمد الاتجاهات (المادية ممتطيا) أجمع افراس نهضة التنويريين يلج أبواب الجوامع والكنائس ناقداً ما تحتويه من كتب مقدسة ، مستهزئاً بروادها ، ساخراً من عباءاتهم وأحجبتهم البالية ، معلناً الحادة وكفره بالشرق والعروبة والإسلام .

وسوف نحاول في الفصول التالية الوقوف على أراء المتناظرين واصولها وأثرها في الفكر العربي .

الفصل الثاني

موقفهما من التراث الثقافي والانتماء الحضاري

- هوية الثقافة العربية وتسميتها .
- طبيعة العقلية العربية .
- فكرة التقدم وعلة تأخر الشرق .
- المشخصات العربية بين الثوابت والتغيرات .
- طبيعة العلاقة بين العرب والغرب انتقاء أم فناء .

تعد هذه الإشكالية أولى الإشكاليات التي أثارها فليكس فارس وإسماعيل أدهم على صفحات مجلة الرسالة ومجلة الحديث خلال مساجلاتهما حول قضايا الثقافة .

وقد حاول كل منهما الرد على الأسئلة المطروحة :-

هل هي ثقافة عربية أم إسلامية ؟

هل العقلية الشرقية سامية والعقلية الأوروبية آرية ؟

هل تخلف الشرق وتقدم الغرب يرجع إلى روحانية الأول ومادية الثاني ؟

كيف يمكننا الحفاظ على مشخصاتنا الثقافية التليدة والاستفادة من العلوم أو الفلسفات الأوروبية الجديدة ؟ هل نقتبس من الغرب أم نفنى فيه ؟

ذهب فليكس فارس إلى أنها ثقافة عربية، وحضارة اصطبغت بالصبغة الروحية المسيحية والإسلامية. وهى كذلك تلك العادات والتقاليد واللغة والآداب والقيم والمعتقدات وما إلى ذلك من الميول الفردية التي غرسها الماضي فينا. ويقول (فالثقافة الشرقية العربية هي العقل الباطن لأمم هذا الشرق العربي وهى اللوح الذي سطرت عليه مبادئ سقوطه واعتلائه) [١٢٨].

ويقول أيضاً (إن للشرق ثقافة خاصة به مقدورة عليه مما تشربت الأجيال الماضية من إلهام أنبيائه وجمال أرضه وصفاء سمائه وإن هذه الثقافة واحدة في جوهرها متغلغلة في أرواح كل الأقوام الشرقية العربية برغم ما يتجلى في كل قوم منها من نزعات طارنات مختلفات) [١٢٩].

وقد نزع فليكس فارس والمحافظون إلى ان ميراثنا الثقافي العريق يحمل بين طياته فلسفة خالدة صالحة لكل العصور، وأن روحانية هذه الفلسفة هي الدواء الشافي لكل ادرائنا الاجتماعية (ونحن نعتقد أن هذا الشرق المفكر الملهم قد جاء العالم في كل زمان بعلاج الأدواء التي تقذف بالإنسان إلى المهاوى لتقصيه عن علته الأولى) [١٣٠].

كما أكد على أن القول بتفوق الجنس الآري الأوروبي على الجنس السامي العربي زعم لا تقوى مقدماته على مجابهة الحقائق العلمية التي طالما استند إليها الغربيون أنفسهم في إطلاق أحكامهم .

وبين أن علماء الأحياء قد أثبتوا أن جماجم الآريين لا تختلف عن جماجم أقزام أفريقيا الوسطى. الأمر الذي يتهاوى معه الادعاء الذي كان يطنطن به دعاة العنصرية. وهو أن للأوروبيين خصالاً عقلية طبيعية يفتقر إليها من دونهم من الشرقيين .

ومن ثم فإن في مقدور العرب اقتباس إيجابيات الحضارة الغربية وتطويعها لحاجاتهم دون أن يتنازلوا عن مشخصاتهم أو يقفوا موقف العاجز أمام ادعاءات لا نصيب لها من الصحة. ويقول (إذا ما أخذنا بما اكتشفه الغرب من علم، يمكننا التحكم بمقدراتنا، فإننا نستطيع أن نغير عقليتنا لنقتبس طرائف الغرب التي توصلنا إلى خير النتائج.

ولماذا يجب أن تعمل الشعوب العربية على تغيير عقليتها وإنكار فطرتها ونوازعها التي تكونت من أعظم حوادث التاريخ طوال ألوف السنين ما دامت هذه العقلية نفسها قد أثارت الدنيا بعلومها وآدابها واكتسحت الغرب كله بروحانيتها وشرائعها) [١٣١].

ويرى أمير المنابر أن الحضارة المادية التي يود الغرب إقامتها على أنقاض حضارتنا الروحية لم تثبت قدرتها على التخلص من الجريمة، ولا معالجة المجتمع من أدرانه، كما أنها لم تنجح في تهذيب الغرائز، ولم تستطع التخلص من الشواذ والمعوقين الأمر الذي يؤكد أن العقائد الدينية لم تكن هي المسئولة عن فساد المجتمعات والأخلاق كما ذهب الوضعيون والماديون [١٣٢].

وانتهى إلى أن التحضر والتمدن الذي نبتغيه لا يعني أبدا التنازل عن مشخصاتنا وهويتنا .

(فإذا كان مأربنا هو العلم فقد شيد العرب في ظل روحانيتهم المسيحية

والإسلامية أعظم الحضارات وساهموا بقدر موفور في بناء الحضارة الإنسانية. وقد اخذوا في طور بناء حضارتهم من شتى الثقافات وتتلمذ علماؤهم على كتب اليونان والفرس والهند والصين دون أن ينقص ذلك من قيمهم الروحية المستمدة من عقائدهم السماوية .

فالعلم عنده مشاع لكل البشر وليس على الأرض سلالة خصها الله به دون سواها وأن لكل شعب ثقافته وهى ميزة خاصة به في الذوق والطباع والعادات والتقاليد .

ومن ثم فلا ينبغي على أي أمة تطلب العلم أن تتخلى عن ثقافتها وتفنى في غيرها أو تقلد الغرب تقليداً أعمى باعتباره الممثل الأوحد للمدنية .

وراح يوضح أن الغربيين أنفسهم أخذوا من الحضارة العربية ما يعينهم على بناء حضارتهم دون أن يفنوا في الحضارة التي أخذوا عنها وكذا اليابانيون قد نهلوا من الحضارة الغربية الحديثة قدر استطاعتهم دون أن يتركوا دياناتهم ومعتقداتهم [١٣٣]. ويقول في ذلك (إن شعوب الشرق العربي مسؤولة أمام تاريخها بالمحافظة على ثقافتها وإحيائها والأخذ بما وضع لها وحي أنبيائها وإلهام عباقرتها لتجديد حضارتها. وإن كانت مدنية الغرب الحديثة، ترى أن الارتقاء يقوم على العلم وحده، على الاستقراء دون الاستلهام فإن للشرق العربي المستحفز للوثوب، دستوراً يتضمن : الحكمة التي علمته - وفى العمل بها العظمة الحقيقة لكل شعب وهى :-

اعمل لأخرتك كأنك تموت غداً، واعمل لدنياك كأنك لا تموت ابداً [١٣٤].

(بدأت في الرد بالتفريق بين الثقافة والعلم، فقلت إن العلم مشاع لكل الأمم ولكل الأفراد فهم يتفقون فيه على ما بينهم من اختلاف بعيد في نظريات الحياة في حين أن الثقافة مستقرة في الشعور فهي (دماغ في قلب) ولا قانون لها لأنها راسخة في الفطرة، والفطرة في الفرد كما هي في الأمم ميزة خاصة في الذوق واستعداد خاص لفهم الحياة والتمتع بها. فإذا كان العقل رائداً لبلوغ الحاجة، فليست الفطرة إلا القوة الممتعة للإنسان بتلك الحاجة بعد

الظفر بها، وكما أن لكل فرد ثقافته التي تتجلى فطرته فيها، هكذا لكل أمة ثقافتها المستقرة في فطرتها. فلا ريب إذن في أن سعادة الفرد والمجموع وشقاء كل منهما يتوقفان على ملاءمة الحياة أو عدم ملاءمتها لما فطرا عليه) (١٣٥).

ويكشف فليكس فارس في معرض حديثه عن الثقافتين الشرقية والغربية عن علة تعاكظ المحافظين والمجددين مبيناً أن أصل الخلاف بين هذين الفريقين هو التعصب. فالفريق الأول لا يرى في المدنية الغربية إلا وجه ماديتها القبيح وبنفس العين لا يرى المستغربون في الشرق إلا الجمود والتخلف الراجع في المقام الأول إلى تقديس أهله كل الموروث دون أدنى نظرة نقدية. وبعد أن وضعت هذا الحد بين الثقافة والعلم توجهت إلى تحليل عناصر الحضارة في الشعوب فقلت أن الخلاف الذي ينشأ بين باحثي مسألة الشرق والغرب إنما ينشأ من عدم التفريق بين المدنية الآلية وبين المدنية الأدبية. فعندما يقوم أنصار مدنية الغرب بدعوة عامة إلى التفرنج يثور عليهم أنصار الحضارة العربية مسفهين رأيهم داعين إلى مقاومة هذه الحضارة على وجه التعميم ايضاً. وهكذا يقع الفريقان في خطأ لأن كلاً منهما يؤاخذ الآخر بتطرف يرتكبه هو. ولو أنهما ميزا بين الحضارة الآلية المبنية على العلم وبين الحضارة الأدبية المبنية على الفطرة التي كونتها السلالة والإقليم وتسلسل حوادث التاريخ لتوصلا إلى حل الخلاف) (١٣٦).

ويؤكد فليكس فارس أن لكل حضارة أطواراً تتحكم فيها سنن النشوء والارتقاء، فالازدهار له مقوماته والأفول والتخلف له علله وأسبابه . وأن من يزعم أن تخلف الشرق يرجع إلى تمسكه بثقافته الغيبية وإيمانه بالإسلام والمسيحية، يجافى الحقيقة. وذلك لأن ثقافة الفراعنة والبابليين والأشوريين والفينيقيين الغيبية لم تقف حائلاً دون تقدمهم. كما أن شمس العرب لم تسطع على الدنيا بنور علومها في الطب والكيمياء والفلك والرياضيات إلا في كنف حضارة الإسلام التي ازدهرت في العصر العباسي

بفضل جهود المسيحيين والمسلمين في ابتضاع العلم فحسب من سائر الحضارات .

ويبين فليكس فارس أن تخلف الشرق في العصر الحديث لا يرجع إلى العقلية السامية الغيبية - كما يدعى المتشيعون للغرب - بل يرجع في المقام الأول إلى سياسة الدولة العثمانية التي حالت بين ولاياتها العربية والأعجمية وبين العلم.

ولم يكن الإسلام قط سبباً في تخلف الأربين وذلك لأن علمانية تركيا الحديثة لم تمكنها من منافسة اليابان أو الصين وغيرهما من الأمم التي لم تفرط في معتقداتها ودياناتها ويقول (ونحن نجيب على هذا موافقين المناظر على قوله فإن الدولة العثمانية التي عاشت على غرار شرقي) إنما كانت آرية في روحها وما تسنى لها طوال حكمها الذي سحب أذياله قروناً أن تدغم فيها العنصر العربي السامي أو تندغم فيه فارتفعت عليه ولم تتمكن من الارتفاع به بالرغم من اعتناقها دينه المبين.

وليت الدولة العثمانية بعد أن نبت سلطانها على السطوة عرفت أن تحتفظ به بالعمل على ترقية الشعوب المستظلة بعلمها. ليتها لم تكتف بالمظاهر معرضة عن الصفات العليا التي أثار الخلفاء والأقدمون بها وجه الأرض وأقاموا عليها أروع حضارة عرفها التاريخ، إذن لما كانت الشعوب التي ذكرها المناظر لتتنفس الصعداء بزوال كابوس الدولة العثمانية عنها، وما كان اليونان والبلغار وسواهم مرهقين متقهقرين لاتخاذهم الثقافة العربية فإنهم ما عرفوها وما عملوا بها بل كان موقفهم شبيهاً بموقف بلاد العرب تجاه دولة بينها وبين العدد الأوفر من رعاياها مهاو وأغوار ... أما ما يقوله عن أن اليابان نهضت بالمدنية الغربية بعد أن أعرضت عن منطق الحياة الشرقية، ففيه حقيقة كبرى تقوم برهاناً على خطأ نظريته. فإن اليابان لم تزل متمسكة بثقافتها كل التمسك وفى ذلك سرا ارتقائها، فهي لم تأخذ من الغرب إلا الآلة والآلة فقط، وما الآلة إلا نتاج العلم العملي الوضعي الذي رافق الإنسانية منذ

اكتشفت أول مكتشف شرارة النار في كهفه واتخذ من الصوان في العصر الحجري أوائل الآلات للحرث والقطع، وقد مر العلم على أدمغة جميع الشعوب على مر الأجيال فليس للهندسة والكيمياء وعلوم الأحياء وسواها طابع قومي. ولو كان يصح أن تسند هذه العلوم إلى قوم دون سواهم لكان لنا ان نطالب بأن يطبع على آلة وجهاز اسم علم من أعلام العرب، إذ لولاهم لما كانت الحلقة الكبرى التي وصلت بين سلسلتي الماضي والحاضر، ولكانت أوروبا لم تزل أوربا القبائل الغارقة في بحر الظلمات) [١٣٧].

وإذا كان فليكس فارس يعيب على بعض المجددين محاولتهم تغريب الهوية العربية وطمسها، فإنه يمج كذلك جمود بعض المحافظين ويرفض تشبثهم الجاهل بالفاسد من العادات والقبيح من التقاليد بحجة أن كل قديم نفيس ونافع.

وذلك لأن السبيل - عنده - للحفاظ على تراثنا الثقافي هو إمعان النظر في الموروث وإعمال العقل في المنقول لتخليصه وتنقيته من الشوائب الضارة التي علقت به عبر التاريخ.

فالنقد وحده - في رأيه - هو المصباح الذي ينبغي السير على هداه لبعث وإحياء ثقافتنا التليدة ويقول (إن الإنسان شديد التعلق بماضيه من حيث مذهب حياته، فإذا هان على العقل أن ينتقلَ في اعتقاداته من ضلالة الحق فإن تحوير الحياة وفقاً للنزعات الجديدة لمن أصعب الأمور.

إذا كان موسى قد تمكن من أن يهدى الناس إلى عقيدة جديدة من التوحيد دفعت بهم إلى احتمال الاضطهاد ومواجهة الموت، فإن هؤلاء الناس قد أرغموا عقيدتهم في حياتهم فأقموا في صحراء تيههم العجل الذهبي الذي كان خياله لم يزل سائداً علي غرائزهم وإذا كان عيسى قد حرر الروح من قيود الطقوس وجعل الإنسان كاهناً لنفسه في هيكل حده الآفاق وسقفه السماء، وإذا كان قد وضع المراة في مقام من الصيانة اعتبر فيه النظر المنحرف إليها دنساً، فإن المدنيات التي أراد إصلاحها الصقت بأتباعه في

حياتهم ما لا يصح معه وصف تلك الحياة بالمدنية العيسوية.

وإذا كان محمد قد قدس حياة الفرد بالجهاد الأكبر ودعا إلى سيادة العقل على النقل وتبديل الأحكام بتبدل الأزمان وحرر المراة من ذل الجاهلية، فإن حياة أتباعه الاجتماعية لم تزل تشوبها ضلالات المدنيات التي أراد إصلاحها فاستبقت تلك الحياة على كثير من مفسدات الجاهلية والفرس واليونان ما لا يصح معه وصف تلك الحياة بالمدنية الإسلامية.

وأن يشك الشرق اليوم تبلبل أحواله الاجتماعية طالبا (إصلاحها فما كان شاكيا) أديانه وما يطمح مفكروه إلى تناول الكتب المقدسة بنقد أو تعديل فإن ما فسد فينا ليس من هذه الكتب بل مما حبكته كل فئة منا حول كتابها من بدع في الحياة تناقض مبدأ الحياة نفسه) [١٣٨].

وحسبي في هذا المقام أن أشير إلى بعض المساجلات والمناظرات التي دارت بين فليكس فارس وبين بعض المفكرين الذين أرادوا اقتفاء أثر تركيا في النهضة ومنهم :

- إسماعيل مظهر الذي صرح في غير موضع من كتاباته بأن الشرقيين سوف يكونون من أظلم الناس لأنفسهم إذا لم يتخذوا من الثورة التركية الحديثة رائداً لنهضتهم فالعقلية التركية الحديثة عنده هي مثال العقلية السليمة التي لا يمكن للشرق أن يخلص من مصائبه إلا بالعكوف عليها والتثبت من حقائقها واتباع موحياتها في الحياة [١٣٩].

وسلامة موسى الذي كان يعد ثورة كمال أتاتورك العلمانية من أعظم الثورات الفكرية التي حررت الأتراك من الثقافة الآسيوية الغيبية الرجعية وصبغتهم بالصبغة الأوروبية العلمية وذهب إلى أنه من الخير لمصر اقتفاء أثر الأتراك في ذلك [١٤٠].

وتوفيق الحكيم الذي ذهب إلى أننا إذا لم تكن لنا قدرة على خلق حضارة شرقية فلنفعل على الأقل ما فعلت تركيا وننخرط بكل بساطة في سلك الأمم الأوروبية [١٤١].

فقد رد فليكس فارس على هؤلاء جميعاً اثناء محاوراته الشهيرة مع خصمه وصديقه إسماعيل ادهم إذ نزع إلى أن إتباعنا لثورة اتاتورك وانخراطنا في سلك الأمم الأوروبية لن يوصلنا إلى التقدم والمدنية التي ننشدها. فالأتراك لم يتنازلوا عن هويتهم ولا مشخصاتهم التراثية عندما أعلنوا ثورتهم العلمانية وطبقوا النظم الأوروبية في شتى نواحي حياتهم، وذلك لأنهم في الأصل أوروبيون اما نحن فشرقيون من الكوع إلى البوع وعرباً دماً ولحماً وعظماً ولن نكون أبداً غير ذلك ومن ثم فلا حيلة لنا إذا أردنا الحياة إلا أن نعمل على بعث حضارتنا من مرقدها وإحياء تراثنا بعد نقده وتقويمه [١٤٢].

ونراه يأسف على بنى جلدته من الشوام من امثال نقولا حداد (١٨٧٠ - ١٩٥٤) - الذي كان يؤكد في كتاباته ومحاضراته للشبيبة العربية (أن النظام الاشتراكي أصبح على الأبواب وان تنفيذ العقيدة الاشتراكية صار قريب العهد) [١٤٣] - وغيره من الذين كانوا يحاولون ربط الثقافة العربية بالثقافة البلشفية ويقول في ذلك (إن تجارب الروس لا تستهويني ... إن مبادئ الاجتماعية ترسو على ما أسهمه محمد وعيسى لتنظيم الحياة. فلماذا تريد أن نضرب صفحاً عن مبادئ جلية ترسو على احترام العهود لنأخذ للناس بتجارب أصحابنا الروس الذين لا يرون غضاضة في التمتع بالحياة وباعتبار أن الإنسان يحيا لنفسه ولا يطالب بأية حرمه للآخرين) [١٤٤].

* * *

وتنضوي أراء فليكس فارس في جملتها - حيال هذه الإشكالية - تحت لواء المفكرين المحافظين الذين رفضوا فناء الثقافة الشرقية في الثقافة الغربية وعملوا على إحيائها من امثال مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٢ - ١٩٢٤) [١٤٥] ومصطفى صادق الرافعي واحمد حسن الزيات [١٤٦]. ومصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) [١٤٧] وامين الرافعي (١٨٨٦ - ١٩٢٧) [١٤٨] وميخائيل نعيمة (١٨٨٩ - ١٩٨٨) الملقب بناسك الشخروب. وعباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤)

[١٤٩] وزكي مبارك (١٨٩١ - ١٩٥٢) [١٥٠] وعمر فروخ (١٩٠٦ - ١٩٨٧) [١٥١]. وغيرهم من الذين أدلوا بدلوهم في هذا المضمار.

وقد كان لكتابات ميخائيل نعيمة ومصطفى صادق الرافعي وعبد الوهاب عزام (١٨٩٤ - ١٩٥٩) - على وجه الخصوص - عظيم الأثر على تكوين أفكار وصياغة آراء فليكس فارس.

فذهب الأول : إلى أن الشرق يسير إلى محجة الحياة، ومركبته قلبه، وجياده عواطفه وأفكاره، وأغنيته إيمانه وتقاليده المتصلة منذ الأزل بينما الغرب يسير في مركبة، روحها البخار أو الكهرباء، وعضلاتها لوالب ودواليب من حديد وفولاذ، وأغنيتها ادعاؤه واعتداده بنفسه، وكلها من مبتدعات فكره. وإن الغرب المكابر بقواه، إن لم يكن أشقى من الشرق المستسلم لقوى فوق قواه، ليس أسعد منه ولا أرفع ولا أشرف، بل إن القائل من كل قلبه : ولا غالب إلا الله، لأحكم في نظري من القائل ولا غالب إلا أنا، وإن لم يكن بد للواحد من التتلمذ على الآخر، فالغرب أحوج إلى مدرسة الشرق من الشرق إلى مدرسة الغرب [١٥٢].

وراح يؤكد أن ما أدركه الشرق بإيمانه وثقافته الروحية يحاول الغرب اليوم أن يتوصل إليه بمكرسكوبه وتلسكوبه، وأنه ما زال يستلهم فلسفات الشرق لتفسير ما استغلق عليه من أمور الحياة مدعياً أنها من صنعه، وانتهى إلى أن الشرق لو استرد ما أخذه الغرب منه لتركه لحداً مطلياً من الخارج بالذهب ومن الداخل محشوراً عظاماً ودوداً. (فإذا كان أسمى آثار الغرب وأعزها هو هبة الشرق فكيف للشرق أن يمد يده إلى الغرب مستعطياً) (ليرشقني من شاء بقوله إنه رجعي يعود بنا إلى مجاهل الدين وخرفاته وذلك لأن اعتقادي أن الشرق أقرب من الحقيقة بإيمانه من الغرب بفكره وعلمه) [١٥٣].

ونزع مصطفى صادق الرافعي إلى أن التبعية الثقافية ليست من النهضة في شيء وأن أي محاولة لتقليد الغرب لا ينجم عنها إلا ضياع وموت محقق للشرق وكأننا (نسلم الشاة لذئب يرعاها) وانتهى إلى أن بعث ثقافتنا مرهون بالعودة

إلى ما كان عليه أسلافنا من إيمان وقيم روحية وأخلاق سامية والعزوف عن كل ما هو غربي دون العلوم البحتة باعتبارها مشاعاً لكل البشر وليست حكراً على احد (والذي أراه أن نهضة هذا الشرق الغربي لا تعتبر قائمة على اساس وطيد إلا إذا نهض بها الركنان الخالدان : الدين الإسلامي واللغة العربية وما عداهما. فعسى أن لا تكون له قيمة في حكم الزمن الذي لا يقطع بحكمه على شيء إلا بشاهدين من المبدأ او النهاية)(وإني ارى انه لا ينبغي لأهل الأقطار العربية أن يقتبسوا من عناصر المدنية الغربية اقتباس التقليد بل اقتباس التحقيق بعد أن يعطوا كل شيء حقه من التحميص ويقلبوه على حالتيه الشرقية والغربية، فإن التقليد لا يكون طبيعة إلا في الطبقات المنحطة في صناعة التقليد وصناعة المسخ فرعان من أصل واحد وما قلد المقلد بلا بحث ولا روية إلا أتى على شيء في نفسه من ملكة الابتكار) [١٥٤].

أما عبد الوهاب عزام فقد عالج المشكلة من كل وجوهها وبيّن الفرق بين الثقافة المتمثلة في اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد وبين مقومات الحضارة المتمثلة في العلوم البحتة وراح يؤكد على أن التفريط في الأولى يهدم مشخصاتنا ويجعلنا أذلاء لمن نتطفل على موائدهم. أما ابتضاع العلوم فهو أمر مشروع انتهجته الأمم قديمها وحديثها لبناء حضاراتها ويقول (وخططنا لأنفسنا في معترك الحياة خطة من عمل عقولنا وأيدينا ووحي تاريخنا وآدابنا، تصل ماضينا وحاضرنا بالمستقبل الذي هو اشبه بنا وبأخلاقنا وآدابنا وعقائدنا وتاريخنا.

وإذا أحسنا التفكير عرفنا فرق ما بين الصناعات والأخلاق والعادات، يلتبس علينا ما نأخذ من أوروبا من العلوم الطبيعية ونتائجها، وما نتجنب من أخلاقها وآدابها. فإنه لا فرق بين الحساب والهندسة والكيمياء في الشرق والغرب ولكن شتان ما بينهما في العقائد والخلق وسنن الاجتماع وما يتصل بذلك، فإن لكل أمة من أخلاقها وآدابها ثوبا حاكته القرون وعملت فيه الأجيال، فليس يصلح لغيرها، ولا يصلح لها غيره) [١٥٥].

وإذا انتقلنا بالحديث إلى ردود فليكس فارس على التساؤلات المطروحة التي أشرنا إليها آنفاً فإننا سوف نتبين مدى تعويله على المنطق العقلي في مناقشة الادعاءات ونقض المزاعم من جهة، وتأثره بكتابات السابقين عليه من المفكرين المصريين والشوام سواء في وصفه الثقافة الشرقية بالثقافة العربية الإسلامية أو في نقضه نظرية السامية والآرية ودفاعه عن العقلية العربية من جهة أخرى .

فقد طرحت قضية (تسمية الثقافة عربية أم إسلامية) على مائدة الفكر المصري منذ مطلع العقد الثالث من هذا القرن ودلا المفكرون المصريون والشوام والأتراك وكذا بعض المستشرقين فيها كل بدلوه وذلك على أثر استفتاء أجراه سامي الكيال (١٨٩٨ - ١٩٧٢) على صفحات مجلته (الحديث) [١٥٦].

فقد ذهب سلطان بك محمد وعبد الوهاب عزام وسلامة موسى وجميل صليبا وتوفيق الحكيم وحسين فوزي (١٩٠٠ - ١٩٨٨) وغيرهم إلى أنها ثقافة عربية وحجتهم في ذلك أن أبناء هذه الثقافة قد كتبوا آثارهم بالتغريبية من جهة، كما أن المنتمين إليها ليسوا مسلمين فقط بل مسيحيين من جهة أخرى ومن ثم فتسميتها عربية أعم وأشمل.

أما الفريق الثاني فكان على رأسه محمد إقبال (١٨٧٦ - ١٩٣٨) ومصطفى عبد الرازق وإسماعيل مظهر ومحمد عبد الله عنان وغيرهم وذهبوا إلى أنها ثقافة إسلامية وحجتهم في ذلك أنها جمعت بين الرومي والفارسي والهندي والتركي وهم ليسوا بعرب من جهة وإنها انطبعت بطابع الإسلام وانضوت تحت رايته من جهة أخرى [١٥٧].- ولم تزل هذه القضية مثار خلاف بين الباحثين حتى اليوم -.

وقد حاول أمير المنابر التوفيق بين الفريقين إيماناً منه بأن الثقافة العربية والحضارة الإسلامية صنوان لا يمكن الفصل بينهما في العصر الحاضر الشاغل بالتيارات التغريبية .

وهذا المنحنى ينسجم مع دعوته للتضامن والتآلف بين الأقطار العربية

وغرس بذور المحبة بين المسيحيين والمسلمين .

وهو في ذلك أقرب ما يكون من دعوة جمال الدين الأفغاني للوحدة ونبذ الخلاف بين المسيحية والإسلام في العروة الوثقى [١٥٨] ثم محمد رشيد رضا في المنار ولا سيما في أطوارها الأخيرة حيث الدعوة للرابطة الشرقية والوحدة العربية [١٥٩].

وفى مناقشته للقضية الثانية (السامية، الآرية) [*] نجده متأثراً بكتابات الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يعد بحق من أوائل الباحثين العرب والمسلمين الذين دحضوا هذه الفرية بمنهج علمي ينأى عن أي تعصب. واسلوب عملي يقطع كل شك وذلك عن طريق المصنفات والتحقيقات والترجمات والتعقيبات التي حررها وتلاميذه منذ مطلع العقد الرابع من هذا القرن .

كما يمكننا الوقوف على مبلغ تأثره بمدرسة الإمام محمد عبده وذلك

(*) الآرية مشتقة من الفظة السنسكريتية : أريا Arya وتعنى النبيل العريق وهو لفظ أطلق في الهند في بد. التنظيمات السياسية بعد عصور الفيدا (٢٥٠٠ - ٧٠٠ ق.م) على الطبقات الرئيسية الثلاث : رجال الدين، والمحاربين والملاك، تمييزاً لهم من الطبقة الدنيا التي كانت تعريف بـ (صودرا). والآريون عند علماء اللغات : الغالبية العظمى من الشعوب البيضاء بأوربا وآسيا وجمهور علماء الانثروبولوجيا ينكر ما يذهب إليه علماء اللغات من وجود مجموعة هندية إيرانية، أو أريه إيرانية، غير أن بعضهم يعتقد أن أمة آرية قد وجدت قديماً وأنها نزحت من موطنها الأول بقطر - بلخ - حتى بلغت الهند فاستأصلت سكانها الأصليين من الزنوج الأقزام، ثم هاجرت منها جماعة أخرى إلى أوربا، فنقلت إلى سكانها الصناعات الحجرية والبرنزية المهذبة، وفرضت لغتها وخالطتهم مخالطة غيرت ملامحهم الطبيعية. وإلى هذه المخالطة يرجع اختلاف الأجناس الأوربية كما ترجع الصعوبة في تحديد أي العنصرين يحمل ملامح الآريين : الجرماني أم اللاتيني. وقد شاع استخدام لفظ آرية منذ قيام الحكم النازي في ألمانيا للإشارة إلى خصائص جثمانية وعقلية يدعى أن الشعوب الآرية لا سيما الألمان يتميزون بها كما استخدم اللفظ إبان الحرب العالمية الثانية بمعنى مناهضة السامية أو اليهودية .

وفى ميدان الفلسفة قد ظهر مصطلح آرية مقابل مصطلح سامية في كتابات العديد من المستشرقين أمثال أرنست رينان وليون جوتيه وجب وغيرهم من الذين ذهبوا إلى أن العقلية العربية عاجزة عن التفلسف وأن المتفلسفين المسلمين مجرد نقله وشراح لفلسفة أرسطو وذلك منذ أخريات القرن التاسع عشر .

وقد روج لهذه الفكرة في الثقافة العربية العديد من الكتاب المسيحيين ومنهم فرح أنطون وسلامة موسى وذهب إلى مثل ذلك أحمد أمين في حكمه على العقلية العربية بأنها عقلية بدائية .

في تعويله على النقض في عملية إحياء التراث .

* * *

وعلى النقيض من آراء فليكس فارس نجد كتابات إسماعيل ادهم الذي تصدى للأسئلة المطروحة بوجهة علمانية تغريبية متطرفة :-

فنزع مخالفاً فليكس فارس إلى أنه ليس هناك ثقافة عربية بل هي ثقافة إسلامية ساهم في بنائها الفارسي والرومي والتركي قبل العربي وأن ما جاء فيها من إبداعات لا ترد إلا لأولئك الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام ويقول (فهناك ثقافة إسلامية يُعبر عنها تجاوزا بالثقافة العربية، ولقد اشترك في إقامة بناء هذه الثقافة الفارسي قبل العربي والرومي قبل ابن الصحراء، ولم تكن محور هذه الثقافة خصائص العنصر العربي إلا في الشرق العربي، إنما كانت خاصتها الأساسية ومحورها (المدنية الإسلامية) التي ينزل منها الإسلام منزلة المدار من حجر الرحى، وإن كان الإسلام في حد ذاته كون قرارته ما أنصب في تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب، فذلك يرجع لكون الإسلام خرج من فلوات شبه جزيرة العرب، والإسلام كعقيدة دينية في الجماعات ليس أكثر من مظهر اجتماعي يرجع لعوامل ومؤثرات طبيعية واجتماعية تضمنها المحيط الذي نشأ فيه) [١٦٠].

ويفرق إسماعيل أدهم بين الثقافة الشرقية العربية وبين الحضارة الإسلامية - وهو في ذلك يخالف أيضاً فليكس فارس - فهو يرى ان الثقافة الشرقية هي الثقافة الأسيوية (الهندية - الفارسية - الصينية - اليابانية - العربية).

وهى تلك الصفات والخصال والظروف الاجتماعية والسياسية والعقلية التي يعيشها المجتمع الشرقي وأن الثقافة العربية تمتاز بالفردية والذاتية والميل للخيال والارتكان إلى الغيبيات في التفكير [١٦١]. أما الحضارة الإسلامية - في رأيه - فهي حصاد أدمغة العلماء والمفكرين الأعاجم الذين دخلوا في

الإسلام ونصيب العرب فيها ضئيل. وذلك لأن العرب لم يغير الإسلام منهم غير الظاهر. فلم ينجب منهم على مدى تاريخهم الطويل عالماً واحداً او فيلسوفاً. الأمر الذي يؤكد - في رأيه - أن العقلية العربية بعيدة كل البعد عن الذهنية العلمية والفلسفية، وكان يبرر خلو آدابها من الروح الفنية التي تلقى نوراً شعرياً على دائرة غنية من الفكر. ويقول (ويمكننا أن نلخص كل آثار العربي في أنها عبارة عن هتاف عميق من نفسه نحو الوحدة المتجلية حوله، والشعر والموسيقى العربية.

أوضح مثال لهذه الحقيقة. وإلى هذه الأسباب ترد الأسباب التي قعدت بالآداب العربية عن التصوير لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الموضوعية في طبيعتها الموضوعية، وأين هذا من طبيعة العقل العربي القائمة على الذاتية) [١٦٢].

كما رفض تمييز فليكس فارس بين الثقافة والعلم وراح يوضح أنه من العسير فصل الثقافة عن العلم وذلك باعتبارها نتيجة له وباعتباره - أي العلم - قاعدتها الأساسية، فالحضارة الراهنة - عنده - آلية ومادية ومنطقها منطق علمي والثقافة الغربية هي التي تقيم الحياة على أساس إنساني وتترك للعلم تنظيم الصلات الإنسانية بين البشر، بينما الثقافة الشرقية تقيم الحياة على أساس غيبي وتترك للغيبيات تنظيم الصلات بين البشر. وهى بطبيعة الحال شاغرة من العلم [١٦٣].

كما ذهب إلى أن فليكس فارس قد جانب الصواب في توحيده بين الثقافة وبين الجبلة والسمات والخصائص الأساسية للجماعات والأفراد، ونزع إلى أن تغيير الهوية الثقافية من الأمور الممكنة والميسورة ٠ وميز بين مفهوم الثقافة وهى عنده (الآداب الشعبية والعادات والتقاليد) وبين مفهوم الروح الاجتماعي وهى (عنده الدين واللغة) ٠ وانتهى إلى أنه من اليسير على أي أمة تغيير هويتها الثقافية دون أن تبدل دينها ولغتها ٠ ومن ثم فليس من العسير على الأمم الشرقية اتخاذ الثقافة الغربية بدلاً من الثقافة الشرقية، ويقول

(واظن ان هذا الإيضاح كافٍ بقطع السبيل على كل اعتراض يمكن توجيهه من أن الثقافة الغربية لا تتفق والروح المصرية.

وكل الخلاف على ما يتبين أخيراً راجع إلى عدم التفريق بين الثقافة التقليدية والروح، فعندما يقوم أنصار الثقافة الغربية بدعوة إلى مدنية الغرب يثور عليهم أنصار الثقافة العربية قائلين إن معنى ذلك ضياع الروح المصرية والقومية، مع أن الروح شيء ثابت والثقافة شيء عرضي يتقوم بالروح وفطرة الشعب) (١٦٤).

ويرد إسماعيل أدهم علة تخلف العرب عامة والمصريين بخاصة إلى برامج التعليم في المعاهد الدينية التي تعول على الغيبيات بمنأى عن التفكير المنطقي والبحث العلمي الدقيق ويقول (لقد درست النظم الأزهرية وتلقيت جانباً من دروس العربية في رحابه فيمكنني أن أقول مطمئناً أن كل ما يدرس في الأزهر لا يخرج عن العكوف على جهد العقول الغيبية،

وكل المعارف الأزهرية تمهيدات للقرآن الشريف والحديث، فدروس الأدب واللغة والتاريخ تدرس من حيث هي وسيلة لفهم القرآن والدين، وأنك لو رأيت بعض ضروب المعرفة المثبتة من العلوم قد أخذت طريقها إلى ما يدرس في الأزهر في السنين الأخيرة فليس ذلك للعلم من أجل العلم بل لتستخدم كوسيلة لخدمة نصوص الدين، ويا ليته يحسن استخدامها مع ذلك. وهكذا يخضع كل شيء في الأزهر للدين. وهذه الروح التقليدية التي ترفرف في جنبات الأزهر لا يمكن للعقل الحر أن يحيا في ظلها، لهذا لن تقع في تاريخ المدرسة القديمة على عقل حر، أي على عقل ثار على تقاليد الماضي وخرج على أساطيره، وإن تظاهر لك أنك قد عثرت عليه فما ذلك إلا سراب خادع) (١٦٥).

وارتأى أن السبيل الأوحد لتقويم الثقافة المصرية هو اقتفاء كتابها وأدبائها لخطى مدرسة المقتطف التي تخرج فيها شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامه موسى وعصام الدين حفني ناصف وغيرهم من المفكرين

العلمانيين الذين حاولوا دمج مصر في الثقافة الغربية وعملوا على تخليصها من دياجير الثقافة السلفية. والعزوف عن متهج التوفيق بين القديم والجديد الذي انتهجته مدرسة الجامعة المصرية ورائدها احمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) وذلك لأنها لم تنجح في التخلص من آثار الماضي وإن اخذت بأسس الحاضر وتوشحت بوشاح الليبراليين [١٦٦].

ويمضى إسماعيل أدهم معارضاً آراء مناظرة فليكس فارس فيقرر أن هناك اختلافا وتبايناً كبيراً بين العقلية الأسيوية الخيالية الغيبية وبين العقلية الأوربية العلمية الإنسانية. ويقرر أن الأولى سامية نصيبها من الإبداع والموضوعية نزر قليل بينما الثانية آرية صدر عنها علوم وفلسفة الحضارة اليونانية. ويقول (فلقد نجح اليونان في تخليص العقل من أثار الميثولوجيا وتحريره من رقة العقائد، ونظروا إلى العالم بذهن خالص حر لم تفسده عقيدة ولا تقليد فنجحوا بما ثبت في فطرتهم من كفاءة القياس والاستدلال أن يخلصوا بإقامة الحياة الإنسانية على ما تقتضي الحياة من حاجات ووضعوا عن طريق المنطق الإنساني نظاماً للحقوق البشرية يوافق الحياة ومطالبها، فعرفوا للمرأة مقامها في المجتمع وللفرد حقوقه في نطاق الجماعة. وجملة القول كانت العقلية اليونانية عقلية إنسانية صرفت كل همها لصالح الإنسان. لم ينزل بمقرراتها وحي ولم تهبط من السماء، إنما كانت وفق مطاليب الحياة وفهم طبيعة الإنسان) [١٦٧].

وزعم أن علة تقدم أوروبا ترجع إلى اعتناقها المسيحية وطبعها بطابع الأربين الغربي، وذلك لأن المسيحية ديانة روحية لا تتدخل في امور المجتمع من سياسة واجتماع واقتصاد بعكس الإسلام الذي قيدت دساتيره المجتمعات التي دانت به. وأن أوروبا في العصور الوسطى لم تتخلف إلا بعد تقليدها المدن الأسيوية في تحريمها للفلسفة وإغلاقها نور العلم ولم تسترد مجدها في العصر الحديث إلا بتخلصها من الآثار الشرقية الغيبية وذلك على يد (روجر بيكون) العالم الطبيعي، و (شارل مارتل) القائد العسكري الذي

خلص أسبانيا من قيد العقلية العربية التي أدانت (ابن طفيل وابن رشد) اللذين عبرا عن نضج العقلية الأسبانية الأوربية (مارتن لوثر) الذي خلص العقلية الجرمانية من نفوذ البابوية وغيبيات الكنيسة الشرقية [١٦٨].

وادعى أن الحضارة الأوروبية الحديثة ما هي إلا استلهام للحضارة اليونانية التي لم يستطع العرب هضمها ولم يضيفوا على علومها أو فلسفاتها شيء يذكر.

وأن العلوم التي تطورت على يد (الخوارزمي وأبى بكر الرازي والبيروني وابن سينا وابن رشد) لم تكن علوماً عربية ولم يضف عليها إلا الفرس والأتراك وغيرهم من الأمم التي اعتنقت الإسلام الأمر الذي يؤكد في رأيه - أن دلو العرب في الحضارة الإنسانية كان فارغاً وأن سهمهم في العلم كان ضعيفا ويقول (تحررت العقول من تحكم العقلية الباباوية وانطلقت عجلات الفكر الغربي تعمل من جديد مستوحيه فطرتها وأخيلتها في طبيعتها، فنظرت للماضي فلم تجد غير تراث الهيليينين، ولكن هنالك المسلمين وقد علموا الثقافة الإغريقية وتركوا تراثاً عظيما في العلوم والفلسفة، فإذن لا بد من دراسة التراثين الإغريقي والإسلامي. ولقد أوضح البحث لهم أن صفاء العقلية الإغريقية لم يعرفها العرب ولا المسلمون حيث أخذوا ثقافة الإغريق عن طريق النساطرة ومدرسة الإسكندرية مشوبة بالاهوت المسيحي وبغيبيات النسطورية. أما تراث المدنية الإسلامية فحقا أن المسلمين أضافوا الشيء الكثير على تراث اليونان في الطب والفلك والرياضيات والفيزيقا والفلسفة لكنها لم تكن نتيجة لذهنية خالصة علمية أو فلسفية إلا في القليل بل كانت للظروف يد كبرى في إيجادها. وما كشف الغربيون هذه الحقيقة حتى أخذوا في الرجوع إلى التراث الهيلينى نفسه، وكانوا قد مضوا في الترجمة عن العرب، وبدأ عصر الإحياء والنهضة بالترجمة والنقل عن الأغارقة ونشرت لمؤلفاتهم التراجم اللاتينية ... فالثقافة الغربية تقوم على أساس من فطرتها تستمدها من عنصريتها الآرية وطبيعتها وبيئتها التي كونتها على

مدى الدهور والأعوام في أجيال لا تعيها الذكريات) [١٦٩].

وانتهى إسماعيل أدهم إلى أن الفروق بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية يمكن حصرها في الأمور التالية :-

إن الأولى تبدأ من النظر في الوحدة المتجلية حولها وتخلص إلى التسليم بوجود خالق للطبيعة، ذلك على العكس من العقلية الغربية التي تبدأ بحثها من إدراك العلاقة بين المتغيرات الكونية فتنتهي للطبيعة ومنها للخالق.

أي أن الأولى تبدأ من الغيبيات وتنتهي إلى عالم الطبيعة، بينما العقلية الغربية تبدأ من العالم المتطور وتنتهي لعالم الغيب الأمر الذي أدى إلى ظهور اللاهوت عند الشرقيين والفلسفة والعلم عند الغربيين.

وأن إيمان الشرقي بالغيبيات قاده إلى الاعتقاد بحدوث العالم بينما إلحاد الغربي دفعه إلى إثبات أن العالم قديم.

وأن الإنسان في الفكر الشرقي مسير مجبور على أمره مسلوب الإرادة أما في الفكر الغربي حر ومالك لأفعاله. ويقول (وخلاصة القول إن في الشرق استسلاماً محضاً للغيب. وفى الغرب نضالاً محضاً مع قوى الغيب، وبين منطق الغرب وروح الشر تسير البشرية في قافلة الحياة) [١٧٠].

ويمضى إسماعيل أدهم في حملته على العقلية العربية، وينقض كتابات مصطفى عبد الرازق وتلاميذه التي أكدت أن للحضارة الإسلامية فلسفة خاصة بها عبرت عنها كتابات الفقهاء والمتكلمين والعلماء والفلاسفة الذين اهتدوا في كنف الإسلام إلى المنهج التجريبي قبل (بيكون) والمنهج العقلي التحليلي قبل (ديكارت).

وادعى أن علم الكلام ما هو إلا حصاد غرس السريان واليونان والرومان واليهود والمسيحيين الذين دخلوا الإسلام أولئك الذين أثاروا العديد من القضايا الجدلية حيال النص القرآني بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية. ويقول في ذلك (فإذا كان علم الكلام وهو من أخص العلوم الإسلامية، ظهر

تحت تأثير الامتزاج القريب بين العناصر الثقافية المختلفة في كيان الشرق العربي مع غلبة للعنصر الثقافي اليوناني في هذا الامتزاج، فلا شك ان مثل الدعوى التي يقدمها باحثنا الفاضل بأن العلم والفلسفة في تاريخ المدنية الإسلامية يرجعان إلى أصل من الإسلام في القرآن، دعوى لا تجد لها ما يسندها من حقائق التاريخ الإسلامي وفلسفة هذا التاريخ) [١٧١] (إن الفلسفة الإسلامية، التي ظهرت على يد الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلسفة الإسلامية ليست شرقية الروح لأنها وليدة الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني. ويمكنك بكل سهولة أن تنزل بخطوط فلسفة فلاسفة الإسلام لأصولها عن افلاطون وارسطو وفلاسفة الإسكندرية من الأفلوطينيين، فمن هنا لا يعترض علينا بأن هنالك من الفلاسفة الشرقيين من علقوا إرادة الخالق بسنن الوجود وقوانين الكون. كذلك لا يعترض علينا بالجانب العلمي من الثقافة الإسلامية لأنها نتيجة الأخذ بأساليب الفكر اليوناني) [١٧٢].

ويقر إسماعيل أدهم أن التباين بين العقليتين الشرقية والغربية لا يرجع إلى عوامل بيولوجية او وراثية بل يرجع إلى ظروف اجتماعية وسياسية في المقام الأول ومن ثم فهو يرفض ما ذهب إليه بعض المستشرقين الذين فرقوا بين الشرق والغرب على أساس جنسي وإن كان قد اتفق معهم في بعض كتاباته محاولاً إثبات لمناظرة فليكس فارس انه غير راض عن كتاباته الأولى ويقول (إن هذا المنزع الثقافي والطابع الذهني لكل من الشرق والغرب إذا اعتبرناه من الخصائص الأولية لشعوب الشرق والغرب، فذلك لا يرجع لعوامل بيولوجية او انثروبولوجية كما حاول أن يثبتها بعض مفكري القرن التاسع عشر، إنما هي ترجع لأسباب طارئة على المحيط الطبيعي والبيئة الاجتماعية فلهذا لا يرد علينا بما كتبه المناظر في الرد على جوبينو (*)) [١٧٣].

(*) هوجوزف دو غوبينو (١٨١٦ - ١٨٨٢) أديب ودبلوماسي فرنسي. اشتهر ببحوثه ودراساته (التفاوت بين الأجناس البشرية) تأثر به أصحاب نظرية العنصرية الجرمانية. وله روايات وقصص منها (الثريا) وقصص آسيوية.

كما صرح في مناظراته مع فليكس فارس بأن الإيمان بالغيب عند الشرقيين يرد إلى جهلهم بالسنن الكونية والعلل الطبيعية وابتعادهم عن اللغة المنطقية التي ليس من العسير عليهم تعلمها، لأن الثقافة تكتسب وفى إمكان العقليات الغيبية أن تصبح عقليات علمية إذا ما اتخذت من المنهج العلمي وحده أساساً لها (١٧٤).

وأكد في غير موضع من كتاباته أن من الخير لمصر بخاصة والعرب بعامة الإقلاع عن الثقافة الإسلامية والعزوف عنها إلى الثقافة الغربية وان أي محاولة لإحياء ثقافة المسلمين لا تعني في رأيه إلا مضيعة للوقت من جهة والعيش في الماضي والتخلف عن ركب الحضارة من جهة أخرى ويقول في ذلك (وخصائص الثقافة الإسلامية ليس فيها ما يشجع على إحيائها من جديد، لأن خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن العوامل التي كونتها، وهذه العوامل تؤثر على مجرى الثقافة، وعلى تمادى الزمن، تجعل له روحاً ثابتة تميزه عن غيره من الثقافات. ودراسة هذه الروح الثابتة التي تظهر في جميع مظاهر الثقافة خاصة إياه بصورة معينة في حياة الشعب المعاشية ومزودة العنصر المنسوب إليه بصفات عقلية وادبية معينة، لا غنية للباحث عنها لأن الثقافة مفهومها يتبع وجود الجماعة الإنسانية ويتأثر بالعوامل والمؤثرات التي تكيفت تبعا لها الجماعة الإنسانية ... إذن فإحياء الثقافة الإسلامية التي توارثها الشرق عن ماضيه لا يراد به إيجاد مركز الجذب للماضي يقف أمام (مركز الجذب العام العالمي) في عصرنا وهو (ثقافة الغرب) وإلا كان ذلك معناه العمل على تأخير ارتقاء الشرق. لأن الثقافة الإسلامية إن كان يربط الشرق العربي بها الماضي الذي خرجت به، فالحاضر وحده يحبو المنطق الغربي والثقافة الغربية محل الأهمية بحكم كوننا نعيش في عصر عرف الحياة على منطق هذه الثقافة ... والأمة التي تصرف النظر عن حاضرها إلى ماضيها أمة حكم عليها بالذلة والانحطاط، وكان ذلك دليل نضوب معين حيويتها، والأمة التي يهمها شأن المستقبل

تنظر للحاضر باعتبار أنه مفتاح المستقبل، والنظر للحاضر يتخلص في تثبيت العقلية الغربية والمنطق الأوروبي ظهراني أبناء الشرق العربي، ومن وسائل هذا التثبيت نقل المؤلفات الغربية إلى العربية. وتكوين مدارس فكرية تدافع عن فكرة معينة في العلم او الأدب أو الفلسفة، ولا يغنى تلخيص المؤلفات الأوروبية عن ترجمتها، فإن الشرق العربي في الخمسين سنة الأخيرة لم تخرج ما نقل إليها عن نتف عن مذاهب بعض المشهورين من مفكري الغرب وهذه الحالة أدت بالشرق العربي إلى أسوأ حال) [١٧٥].

ونجده يعرب عن استيائه من أولئك الكتاب الذين يتغنون بحضارة المسلمين ويدعون الشبيبة إلى بعثها ونقض الغبار عنها ويقرر أن حضارة المسلمين وهو لا يعتقد في صحته إلا الغافلون ويقول (- ليس هناك مدنية عربية بالفعل، وإنما ما يعبر عنه بالمدنية العربية تجاوزاً هو في الواقع الإسلامي - فإذا كان الدين محور المدنية الإسلامية فلهذا وحده لم يتمكن المسلمون من هضم الأدب الإغريقي بخياله الواسع وتصويره الذخم للحياة وميثولوجيته الغنية بالرموز، لأن هذا كله يتعارض مع روح الإسلام أولاً ومع الطبيعة العربية الذاتية الساكنة ثانية) [١٧٦].

ويخالف إسماعيل أدهم مناظره والقائلين بأن السبيل لنهوض الشرق العربي هو الانتقاء من الحضارة الغربية وينزع إلى أن الانتقاء لا يتأتى إلا للعارفين، وما دام العرب جهلاء ويفتقرون إلى عدة الانتقاء ومقوماته فعليهم بتقليد الغرب وإتباع نظمه فالخادم في رأيه لا يقلب عطية سيده.

وبعد الحملة الفرنسية وبعثات محمد على والإرساليات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية إلى بلاد الشام وثورة الكماليين في تركيا وأدب (ابراهيم شناسي) (١٨٢٦ - ١٨٧١) صاحب جريدة (تصوير افكار) و(فكرت) وغيرهما من أدباء تركيا الحديثة بذور اللقاح التي خصبت صحارى الشرق بعد جدوبها ويقول :

(إن المدنية الإسلامية التي أينعت في القرون الوسطى نشأت وهى حاملة

في طياتها بذور انحلالها حتى إنه لم يمض عليها بضعة قرون حتى مالت شمسها للغرب. وكانت بلدان العالم العربي قد وصلت وقتئذ إلى الحضيض، ثم كانت هجمات المغول والتتار الذين أودوا بالبقية من حضارة العباسيين. وظل الانحطاط ممتدا فترة من الزمن حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث جموع من الغربيين تغزو بلدان العالم العربي حاملين معهم بذور المدنية الأوروبية التي تمخضت عن هذه الآثار الجلية في ساحات الثقافة والحضارة ... لقد احتقر الأتراك العرب منذ دالت دولة الأخيرين واصبح الأمر في يد الأتراك في العالم الإسلامي، ثم مالت شمس الأتراك للمغيب واضطروا بحكم احتكاكهم بالغربيين ان يأخذوا عنهم صور مدينتهم الارتقائية وان ينتهلوا من ورد ثقافتهم، وكان اثر ذلك كبيراً - عند الأتراك - بجانب تدخل الأوروبيين في شئون تركيا بدعوى حماية الأقليات والدفاع عن مصالح رعاياهم، إذ شعر كل المتنورين من أبناء تركيا أنهم باتوا من سير الزمان يطلون على عصر لا يبعد عنهم كثيراً تتمزق خلاله أوصال إمبراطوريتهم ويفقدون فيه حريتهم فعكفوا على تاريخهم يستوحونه سر حاضرهم المظلم، وخرجوا من ذلك وهم أصحاب ثورة على القديم الذي خرجوا به عالين على تحرير العقول من تحكم عقلية المدرسة الإسلامية التي ألقوا عليها أسباب ضعف تركيا في الماضي وانحطاطها في الحاضر. ورأوا ان ربط مقدراتهم بمقدرات بقية الشعوب الإسلامية كان من أهم العوامل في انحلال إمبراطوريتهم وأخذ شمسها طريقها إلى الغروب.

ونحن إذا رجعنا معهم إلى أصول العلم دون المنطق أمكننا أن نحمل الإسلام بصورته الخفية التي كونت قراراته ما انصبت في تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب مسئولية ما أصاب تركيا في ماضيها) [١٧٧].

ويقول في موضع آخر (إن الصالح ما ساير سنن الحياة ونزل عند تيارها ومنطق الحياة الغربي إنساني ينزل عند سنن الحياة حيث هي تقوم على ما

تقتضي الحياة من حاجات وما تعترض من نظم للمجتمع توافق الحياة ومطالبها فالعقلية الغربية عقلية إنسانية همها صالح الإنسان عن معرفة السنن التي تتحكم في كيانه والعمل للتكافؤ المقدر للإنسان وبين ما ينفعه وما هو في صالحه بينما العقلية الشرقية عقلية لاهوتية منصرفة للغيب مؤمنة بالقضاء والقدر فأين هذه الذهنية من عقلية الغرب الارتقائية) [١٧٨].

(إن العقلية الغربية هي العقلية التي تتسق وحاجات هذه الحياة الدنيا، ونحن نتبع وحي هذه العقلية بحكم أننا وجدنا في هذه الحياة الدنيا. أما العقلية الشرقية فتلائم الحياة الباقية، فإذا انتقلنا إلى الأخرى فهناك نتبع وحي هذه العقلية) [١٧٩].

ولم تقف كتاباته عند هذا الحد بل تجاوزته إلى تحريض بعض المجددين من المفكرين المصريين على نشر الاتجاه التغريبي في الراي العام ويقول (وأنتهز هذه الفرصة لأدعو انصار الثقافية الغربية للكتابة من موضوع الأخذ بثقافة الغرب لهذا الشرق النائم، وفى مقدمة هؤلاء ادعو صديقي الدكتور حسين فوزي صاحب (سندباد عصري) ان يبدى أراه بصراحة في الموضوع، ولعل في هذا النقاش يكون الحد الفاصل بين القول بالشرق والغرب) [١٨٠].

واختتم إسماعيل أدهم مناظرته مع فيلكس فارس في هذه الإشكالية بالإشارة إلى نظرية الفيلسوف الفرنسي (أوغست كونت) (١٧٩٨ - ١٨٥٧) في التطور الاجتماعي باعتبارها المصدر الأول الذي بنى عليه دفوعه ونقوده ويقول (قلنا إن موضوع الخلاف بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق يرجع إلى كون الثقافة الشرقية وقفت عند حدود الدرجة الثانية في سلم الارتقاء الفعلي بعكس الثقافة الغربية فإنها اجتازت هذه الدرجة إلى التي بعدها. ولا أدل على ذلك من بعض المراجعة لثقافة كل من الشرق والغرب في ضوء قانون الدرجات الثلاث الذي كشف عنه اوغست (الخرافة - الغيب - اليقين) ومع ذلك يجادلنا المناظر فليكس فارس مرجحاً الحالة الغيبية وهذا قلب

لقانون الدرجات الثلاث.

يرى المناظر متابعة لاعتقاده برجحان الحالة الغيبية أن ميزة الشرق هي في الحالة الغيبية وفى إيمانه بالغيبيات. وهذا القول لو صدر من شخص ليس في مكانة مناظرنا فليكس فارس - وهو على علم واسع وفضل راجح - لما اهتممنا له. ولكن صدوره من مناظرنا يجعله حدث الأحداث في عصرنا الراهن) [١٨١].

يمكننا أن نلاحظ أن آراء إسماعيل أدهم في جملتها تتفق إلى حد كبير مع الاتجاه العلماني في الثقافة الإسلامية ويمكن ردها إلى أربعة مصادر وهي: بعض المتعصبين من المستشرقين رواد الاتجاه العلماني في تركيا، أنصار الاتجاه العلمي والفلسفة المادية من الأدباء الشوام - وأخيراً أعلام الاتجاه التغريبي في مصر.

فقد صرح إسماعيل أدهم بتأثره بهذه المصادر في مواضع عديدة من كتاباته :-

فتراه يصرح بتأثره بأبحاث المستشرقين وذلك في قوله (ففي التفكير كما في العمل يبدأ العربي من ذاته لينتهي عندها، فهو يعيش في الحاضر ولا يلحظ تحول الماضي وارتباطه بالحاضر وتمخض المستقبل، فهو في تجليه غير تاريخي، إذ يرى التفاصيل في الظواهر جنباً إلى جنب ولكن يفوقه تطورها وتحويلها المتنقل دائماً.

هذه الظاهرة تتجلى لك في كل الدراسات التحليلية التي كتبها المستشرقين عن الأدب العربي أمثال (هامر ونولدكه وغولدديهر واشبلنجر وفيبل وبارثولد وهومل وكراتشوفسكى) وغيرهم، وقد انتقلت إلى باحثي الشرق فاعترفوا بها في العموم وإن غيروا وبدلوا في التفاصيل) [١٨٢].

أما عن تأثره ببني جلدته من الأتراك العلمانيين نجده مخلصاً كل الإخلاص للكماليين وبرامجهم في التربية والتعليم والتثقيف تلك التي جاء فيها (إن نقطة الاهتمام والارتكاز في التعليم في جميع درجاته هي تنشئة

مواطنين جمهوريين وطنيين علمانيين، يلقنون واجب الحرمة للأمة التركية ومجلسها والدولة - إن التربية يجب ان تكون سليمة من كل انواع الخرافات وبعيدة عن تأثير الأفكار الإسلامية، وأن تكون الوطنية والقومية فيها هما المتفوقتان - يجب العناية بتدريس التاريخ التركي بحيث يقوى في الطالب الشعور بالعزة والكيان القومي الذي لا ينهدم بالتيارات الضارة - يجب الاهتمام الكلي لتقوية بنيان اللغة التركية وجعلها قويمة قوية وقومية) [١٨٣].

كما كان يفصح عن تعصبه للنزعة التورانية [*] وذلك بقوله (السلالة التورانية التي يرد إليها العنصر التركي وإن كانت من أقدم السلالات البشرية، إلا أن الدور الذي لعبه العنصر التركي في التاريخ القديم لا يكافئ خصائصه وكفاياته السلالية الممتازة ... هذه الطبيعة التي من خصائصها عدم الاستقرار خلص بها الأتراك من المحيط الذي كان يكتنفهم، وبهذه الخصائص عللت حيوية التورانية وما فيها من صفات الإقدام والشجاعة والقوة على التغلب على المكاره، ومن هنا عاشت الشعوب التورانية قوى متحركة في صورة جيوش مؤلفة غير مستقرة وكان السيف والطعان سبيل التوران للحياة) [١٨٤].

(*) التورانية أو الطورانية وهى حركة تركية قومية تهدف إلى تتريك الدولة العثمانية بما في ذلك العنا صر غير التركية. ا شتقت ا سمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية بما في ذلك العثمانيون، فالانتساب إلى عثمان انتساب إلى الفرع لا إلى الأ صل الجنسي.

برزت الحركة الطورانية بصفة جا دة بعد نجاح جمعية الاتحا د والترقي في قلب نظام الحكم وتولى المنا صب الكبرى في الدولة بعد عام ١٩٠٩ فأ سست الجمعيات والنوا دي ووضعت برامج لبث الدعوة الطورانية، من هذه الجمعيات الجمعية (ترك أوجاغى) أي العائلة التركية و (ترك بلكيشى) أي العلم التركي وغيرهما، وكانت مهمة هذه الجمعيات التي كان لا ينتسب إليها سوى الأتراك تأكيد القومية التركية الخالصة بدرا سة التاريخ التركي (المغولي) القديم والإشا دة بأمجا ده وإذاعة الأنا شيد التي تربط التركي بهذا الماضي، وتخليص اللغة التركية من المفر دات العربية والفار سية مع محاولة ا ستخدام حروف منفصلة بدلاً من الحروف العربية المتصلة، وتفضيل ا ستخدام الأ سماء والألقاب التركية وغير ذلك من و سائل تثبيت الفكرة القومية .

ونجده كذلك يصرخ بتقديره واحترامه لجهد أصحاب المقتطف في نشر الثقافة العلمية في الراي العام ويقول في وصف (يعقوب صروف) (١٨٥٢ - ١٩٢٧) (هذا هو الرجل الذي اختارته بلدان الشرق العربي دون أهله جميعاً لتضع فيه قدرتها على التفكير العلمي المنظم وبه اجتازت دورة من دورات تاريخها وقفزت على يده من ظلمات القرون الوسطى الحالكة إلى أضواء القرن العشرين .

كان الشرق العربي قبل هذا الرجل غارقاً في المسائل الجدلية الصرف التي تدور من حول الغيبيات. تلك المواضيع التي ورثتها العقلية العربية بأسوا أساليب التفكير الغيبي أيام الفتوحات الإسلامية من المدارس الفكرية العلمية المنتشرة في الشرق الأدنى ودار الفكر العربي نتيجة ذلك طوال فترات طويلة من تاريخه - ولا سيما بعد انقضاء عهد ازدهار الفكر العربي في القرنين التاسع والعاشر - في ميادين العلم والفلسفة حول الغيبيات يبحث العالم عن إمكان فهمه عن طريق الجدل ويتناول العلم عن طريق الطلاسم والسحر والتنجيم على اعتقاد بإمكان الوصول إلى نتائج عن هذا السبيل ... وقد كانت المقتطف التي يصدرها ويعصر فيها فيها كل عقله وشعوره وحيويته الفائضة بضرب النشاط في ميادين العلم والفكر المختلفة، المدرسة الأولى للثقافة الأوربية لأبناء الشرق العربي) [١٨٥].

وذهب إلى أن شبل شميل هو رسول الداروينية للثقافة العربية ويرد إليه الفضل الأول في تحرير الفكر العربي من جموده وغيبياته ويقول (وزعيم هذه المدرسة شبل شميل الفيلسوف السوري المشهور الذي أحدثت آراؤه أثراً كبيراً في الحياة المصرية. فهو أول من حمل لواء التفكير الحر في الشرق العربي ونادى بالحرية الفكرية وكون مدرسة فكرية .

تخرج فيها أمثال إسماعيل مظهر وسلامة موسى وعصام الدين حفني ناصف وغيرهم من زعماء التجديد الفكري) [١٨٦].

كما وصف جميل صدق الزهاوي بأنه فيلسوف الشرق الذي جمع في

فلسفته بين العلم والحكمة النظرية وطرافة الأدب وخيال الشعر ويقول عنه (الزهاوي يتمتع بعقلية علمية فائقة لها من ذاتيتها اسسها ودعائمها الأولى، وهذه العقلية تمتاز بتشعب نواحيها وتشكلها حسب منطق العلوم. فهي تبدو في الرياضيات عقلية رياضية فائقة كما انها في الفيزيقا تظهر ذهنية فيزيقية عميقة، وهى في علم الحياة تتظاهر في عقلية بيولوجية دقيقة تغلبها النزعة المادية، وقد كان لمعارفه هذه أثر عميق في تكييف شعره الفلسفي) (١٨٧).

ولم يكن إعجابه بالمفكرين الشوام أقل من حبه وتقديره لإسماعيل مظهر وسلامة موسى وأحمد امين وطه حسين وتوفيق الحكيم ومحمود عزمي وحسين فوزي .

فلم تستهوه كتاباتهم فحسب بل جمعت بينهم مودة وصداقة طيلة حياته، فكان لا يذكر الأول إلا ويوسمه بالبحاثة ونعته بأنه من اكابر رواد النهضة المصرية الحديثة، الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تلقيح الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية الحديثة، وزعيم الأسلوب العلمي في اللغة، ورافع مشعل الفكر الحر في الشرق النائم وقال عنه (شخصية مظهر متعددة النواحي، فهو عالم مدرسي وفيلسوف اجتماعي ومؤرخ ... غير ان عقليته الأنسسيكلوبيدية تمتاز بنزعتها العلمية الصرفة حتى في ساحة الأدب المحضة، فهو لم يؤمن إلا بالعلم الفائض بضروب المرونة العقلية ولا يدلك على متجه التفكير عنده مثل كراهيته للنزعات المذهبية في اي متجه اتجهت . فلا المذهبية الفلسفية تجد إلى عقله طريقاً ولا المذهبية القومية عرفت إلى نفسه سبيلاً ولا المذهبية الطائفية اثرت في وجدانه يوماً ولا المذهبية العلمية تركت في عقله يوماً من الأثر ما يمكن أن يكون حائلاً يسد في وجهه طريق التفكير المستقل القائم على وزن الحقائق ثم الحكم فيها حكماً بعيداً عن كل المؤثرات) (١٨٨).

وليس هناك أدل على إكباره لإسماعيل مظهر من تلك الدراسة التي نشرها في مجلة الحديث عام ١٩٣٨ وقام فيها بتحليل افكاره وإبراز دوره في

الثقافة العربية. وتجاوزت علاقته بالثاني حد الإعجاب المتبادل، إلى التماثل في الأفكار ووحدة الرؤى. فقد أهدى إسماعيل أدهم سلامة موسى دراسته عن الزهاوي، بوصفه داعياً من دعاة الحرية والتقدم ورائداً من رواد الثقافة العلمية المستنيرة. وكان سلامة موسى يبادله حباً بحب فأفرد لمقالاته الصفحات في مجلته (المجلة الجديدة) وكان حريصاً على توطئتها وتقريظها فكتب عنه فقال (ونحن نقرأ ما يكتبه إسماعيل أحمد أدهم مع الإعجاب والأسف. نعجب بالنظرة الصائبة التي ينظر بها إلى معنى الرقى الاجتماعي. وهى نظرة زعماء تركيا وادبائهم. ونأسف لأنه ليس بين أدبائنا في مصر من ينظر هذه النظرة. فإن تركيا ادركت ان نجاتها متوقفة على التخلص من العقلية العربية سواء في الأدب ام الاجتماع بالرجوع إلى نفسها واحياء عنصريتها التورانية والاندماج في الأسرة الأوربية المتحضرة. اما نحن فمازلنا منغمسين في الأدب العربي قد غمرتنا العقلية العربية في كل شيء تقريباً. واكاد اكون الوحيد في مصرفي الدعوة إلى القومية الفرعونية والتخلص من العقلية العربية والاندماج في الأسرة الأوربية المتحضرة، ولكني فرد بين رعاع وغوغاء يقرون السخف في كتب الأدب العربي القديم ويحسبون أنهم أدباء. ولو أننا كنا ندرك مغزى النهضة الحديثة والتقدم البشرى في القرن العشرين لكافأنا إسماعيل احمد ادهم بأحسن ما يكافأ به كاتب لكي لا ينقطع عن الكتابة في النصح لنا وتعيين الطريق للرقى. ولكنا نجهل مغزى النهضة الحديثة. ولذلك نحن نصادر كتبه. لذلك أيضاً تتقدم تركيا وتتأخر مصر) [١٨٩].

كما كان يعول على كتابات احمد امين في العديد من دراساته للأدب العربي وكان أحمد أمين بدوره يلمح أحياناً ويصرح أحياناً أخرى بإعجابه بكتابات إسماعيل أدهم وأرسل له العديد من الخطابات عقب نشر مقالته عن مصادر التاريخ الإسلامي يقرظه فيها ويمدح أسلوبه ومنهجه ويحذره في الوقت نفسه من غضبة المحافظين والجامدين [١٩٠].

كما تبرهن دراساته عن طه حسين بالتركية والألمانية عن مدى احترامه لأرائه ولا سيما ما جاء في كتابه (في الشعر الجاهلي) وفى احاديثه عن علاقة الدين بالعلم (١٩١).

وعلى هذا النحو السابق يمكننا الوقوف بوضوح على مصادر افكاره وأصول آرائه في قضية الثقافة العربية بعامة وهذه الإشكالية بخاصة :-

فلم يكن إسماعيل أدهم بتسميته الثقافة العربية بالثقافة الإسلامية، منتصراً للإسلام ولا مقتنعا بأثر الملة المحمدية في الحضارة العربية. ولم يرم من ذلك إلا لأمرين :-

أولهما : الحط من شأن الجنس العربي والكشف عن قصور عقليته.

وثانيهما : رد إبداعات الحضارة الإسلامية إلى دون العرب الذين اعتنقوا الإسلام الذي لم يكن في رأيه إلا مجرد مظهر اجتماعي لا أثر له من مخاض الحضارة الموسومة به. ونجده يتفق تمام الاتفاق مع المستشرقين ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) وسانتيلانا (١٨٥٥ - ١٩٣١) في تخطيئهما لمن ينسب المدنية والحضارة والعلوم والفلسفة إلى العرب أو المسلمين، وحجة الأول هي قصور العقلية العربية عن الإبداع ومحاربة الإسلام بالعلم وأهله (١٩٢) وحجة الثاني أن مخاض الحضارة الإسلامية من علوم وفنون وفلسفات وآداب ما هو إلا نتاج يوناني كُتب بحروف عربية (١٩٣).

ونجده يتفق كذلك مع احمد امين في حكمه على العقلية العربية ووصف الفلسفة الإسلامية بأنها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية. وإن كانت كتابات أحمد امين اقل حدة وتعصباً إذ ذهب إلى أن العربي ذكى ومبدع ولكن ذكاء محدود لا يمكنه من التفلسف والإبداع والخلق العلمي، وأن للإسلام أثراً على العقلية العربية يتمثل في إتاحة الفرصة أمام المجتمع الإسلامي ليكون مزيجاً من شتى ثقافات الأمم المفتوحة (١٩٤). وأن للعلماء والفلاسفة المسلمين إسهامات وابتكارات ولكن قليلة إذا قيست بما نقلوه من اليونان (١٩٥).

ونألفه يحاكى كتابات رينان وإدوارد بالمر (١٨٤٠ - ١٨٨٣) ودنكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ - ١٩٤٣) ودى بوير (١٨٦٦ - ١٩٤٢) في انتصارها للعقلية الآرية الغربية القادرة على التحليل والتركيب والتصوير والتأمل الدقيق وصياغة المناهج ووضع القوانين والتفلسف دون السامية العربية، وفى ادعائها أن كل ما كان للمسلمين من مظاهر حضارية ما هو إلا اقتفاء لأثر الفلاسفة اليونانيين [١٩٦].

وقد تأثر كذلك بأحمد رضا بك صاحب جريدة(مشورة) ورائد المدرسة الوضعية في تركيا وعبد الله جودت وجلال نوري (١٨٧٧ - ١٩٣٩) ورضا توفيق والشاعر توفيق فكرت (١٨٦٧ - ١٩١٥) وناظم حكمت أصحاب جريدة (اجتهاد) في نقدهم للثقافة الإسلامية الغيبية وإعلانهم من شأن العلمانية واحتقارهم ثقافة العرب والدعوة إلى هدم النظام التعليمي الديني السائد في الدولة [١٩٧].

ونراه يساير شبلي شميل في حملته على الدين، بوصفه علة الجمود والتخلف في الشرق، والحائل العتيد بين العرب وبين المدنية العلمية والفلسفة العقلية التي ارتسمت بها الحضارة الغربية [١٩٨].

أما عن تأثره وأثره في الثقافة المصرية فيمكن التماسه في تلك المساجلات التي جرت بين المجددين والمحافظين على صفحات الهلال والحديث والرسالة والسياسة الأسبوعية وغيرها من الصحف التي أثارت هذه الإشكالية. منذ مطلع العقد الثالث من هذا القرن.

فذهب كل من سلامة موسى [١٩٩] وشكري زيدان [٢٠٠] وجميل صدقي الزهاوي [٢٠١] وسامي الجريدينى [٢٠٢] إلى أن علة الأقطار العربية ورأس بلوها الاعتقاد بأن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية وأن علاجها من الضعف والتخلف الذي حاق بها متوقف على أمرين :

أولهما : العزوف عن تقديس الغيبيات ودراسة الفقه وعلم الكلام والعادات والتقاليد البائدة مثل ارتداء الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق والبكاء والنواح في المآتم .

وثانيهما : قبول علوم وسياسة وآداب وفلسفات الغرب بوصفها الدواء الشافي لكل أدرانها.

وراح حسين فوزي يؤكد في العديد من كتاباته على ان البحث في التراث والتقليب في الكتب الصفراء عبث صبياني يجب الكف عنه وذلك لأن ما يسمى بالتراث العربي قد مات. والموتى لا يبعثون إلا بالمعجزات. وعصر المعجزات قد ولى. والتراث العربي في رأيه لم يكن إلا حلقة اتصال ربطت بين التراث اليوناني وعصر النهضة وانتهت ومن ثم لا فائدة من دراسته [٢٠٣].

وأن خلاص مصر في عودتها إلى أصولها الآرية وفى اعتناقها المدنية الأوروبية بعلومها وفلسفاتها شأن تركيا الحديثة وإذا كان هناك شيء من التراث لا بد البقاء عليه فليكن اللغة العربية لأنها ما زالت حية فينا. وكذا آثارها الفرعونية والقبطية والإسلامية باعتبارها ألواناً فنية يجب الاحتفاظ بها في المتاحف [٢٠٤].

وعلى مقربة من ذلك ذهب إسماعيل مظهر في أول عهده، فنجده يصرح على صفحات (العصور) بأن حرية الفكر تعنى النقد وان من الخطأ الاعتقاد بأن تراثنا يجب أن يكون نبراسنا الذي ينير الحاضر ويستشرف لنا المستقبل بل على العكس من ذلك تماماً فإنه يرى (أن الحاضر هو في الواقع قائدنا وهادينا وما الماضي إلا صفحة بائدة نستقرئ فيها بعض ما يبرر لنا نظامات الحاضر التي نشعر بأننا في حاجة إليها. على هذا يجب أن نقتل في عقولنا فكرة التأثر بالماضي وأن نقوى في عقلياتنا ما استطعنا فكرة عبادة الحاضر لنستطيع ان نشق لأنفسنا طريقاً يأخذ بيدنا في ما ادلهم حولنا من ظلمات) [٢٠٥] - والجدير بالذكر أن إسماعيل مظهر قد عدل عن هذه الآراء تماماً [٢٠٦] وراح يؤكد أن ثقافتنا المنشودة يجب أن تجمع بين القديم والجديد [٢٠٧].

وعلى نفس هذه القيثارة نجد طه حسين يعزف لحنه الشهير أن العقلية المصرية أقرب للعقلية الأوروبية في التفكير من إلى العقلية الشرقية وأن ارتباط مصر بأوربا حضارياً ليس بالأمر الجديد فهو المصير الذي ارتضته

لها طبيعتها [٢٠٨] - على الرغم من إيمان عميد الأدب العربي بأهمية إحياء التراث العربي الإسلامي بمنهج نقدي للاستفادة منه - [٢٠٩] نجده يقول في جوابه على استفتاء الهلال حيال موقف العقلية العربية من الثقافة الغربية (فسواء أراد المصريون والسوريون أم لم يريدوا فسيتصلون اتصالاً قوياً متيناً بأوربا في كل فرع من فروع الحياة. هم يفكرون كما يفكر الأوربيون ويشعرون كما يشعر الأوربيون ويسعون إلى نظام سياسي كنظام الأوربيين ولا بد أن يتم هذا كله وان تغمر الحضارة الغربية مصر والشام حتى يصبح هذان البلدان جزئين من أجزاء أوربا ... وقد عرضت أوربا نفسها على مصر فقبلتها مصر وأن أهل الشام قد هاجروا إلى أوربا وأمريكا يخطبون الحضارة ويتحيلون في اجتذابها إلى بلادهم وقد تكلفوا في ذلك خطوباً وصروفاً وظفروا آخر الأمر ولكن بعد عناء شديد) [٢١٠].

وعلى هذا النحو سار أمين الريحاني في أول عهده وراح يؤكد أن آفات الشرق تتمثل في التعصب والجهل والكسل والادعاء وأن السبيل لتجديد ثقافتنا العربية هو العزوف عن تقديس الماضي والتحرر من عبودية التقاليد والانصراف إلى العلم واعتبار الأوربيين أنبياء الحضارة والتمدن ويقول (إن النار والنور يتباريان في الشرق اليوم ولكن في تلك النار كثيراً من الحطب الأخضر، وفي ذاك النور كثيراً من الدخان. الحطب الأخضر وما أدراك ما هو ؟ هو النقص في خبر الزعماء وفي إخلاصهم. هو الهوس الطائش والتعصب الأعمى في الجموع المتألبة هو تزلف الرؤساء الدينيين من أولى الأمر الأعلى وتضحيتهم بمصالح الأمة في سبيل مصالحهم الخاصة. الحطب الذي يحجب دخانه النور إنما هو الجهل والخوف، والحاجة والرياء والنفاق والأثرة والادعاء.

وكيف تصلح هذه الحال ؟ كيف تتخلص من الحطب الأخضر فيصفوا النور وتبدو سبل الهداية قويمة جلية للناس ؟ وبكلمة أخرى كيف تصلح الأمة ؟ ... نعم إني أدعو الناس إلى ثورة فكرية تذهب بما في الأخلاق والعادات

والتقاليد والعقائد من فساد وسخافة وعفونة وضلال. الثورة الأدبية قبل الثورة السياسية والثورة الروحية قبل الثورة الاجتماعية. فالمرء الذي يثور على ما ورث من الأجداد، مما كان فاسداً أصلاً ومما أفسده الزمان فيصلحه، أو ينبذه هو الذي يحق له أن يثور إذا اقتضى الأمر على الحكومة) (٢١١).

وقد عبر أمين الريحاني في استفتاء مجلة الحديث عن اعتزازه بإيجابيات التراث العربي وناشد الحكومات العربية العناية به وإحياءه عن طريق الجمعيات والمنتديات والمعاهد العلمية المتخصصة (٢١٢).

كما ذهب كل من أمين واصف (٢١٣) (١٨٥٥ - ١٩١٩)، وجبران خليل جبران (٢١٤) (١٨٨٣ - ١٩٣١)، انيس الخوري المقدسي (٢١٥) (١٨٨٥ - ١٩٧٧) ومحمد لطفي جمعه (٢١٦) (١٨٨٦ - ١٩٥٣) إلى أن آفة كل نهضة هو التقليد الأعمى سواء كان هذا التقليد سيراً على سنة السلف أم إتباع كل مبتدع مختلق وأكدوا أن أسس النهضة الحقيقية عندهم تقوم على الانتقاء من القديم والجديد ويتمثل ذلك في الحفاظ على مقومات الشخصية العربية وقيمها الأصيلة، وابتضاع من الغرب العلوم والمناهج الحديثة والطرائق الأدبية والفنية الطريفة .

الأمر الذي يحافظ على قوام الثقافة العربية ويعين على اللحاق بركب الحضارة الأوروبية .

وبين فيليب حتى (٢١٧) (١٨٨٦ - ١٩٧٨) ان من العسف المقابلة بين الثقافة الشرقية والحضارة الأوروبية لأن كلاً منهما مدين للاخر ولا يمكننا تخيل روحاً بلا جسد ولا ديناً بغير علم فإذا كان العرب قد أخذوا عن اليونان بعض علومهم وفلسفاتهم في طور نمو حضارتهم فإن التاريخ يثبت أن فلاسفة اليونان أنفسهم قد نقلوا الشيء الكثير في العصور الغابرة من علوم الفراعنة والبابليين والفينيقين، وأن أوروبا الحديثة قد تغذت على تراث المسلمين وتربت على مآدبهم العملية والأدبية والفلسفة والفنية .

الأمر الذي يؤكد أن الحضارة حضارة إنسانية ساهمت العقلية الشرقية

والغربية في بنائها .

اما التقدم والتخلف والرقى والانحطاط فهي سنن يحكمها قانون العمران لا دخل للطبائع فيها ويقول (جرد مدنية اليوم مما ألحقها به الشرق فلا يبقى معك إلا مدنية. زراعة القصب وصناعة الحرير وغيرها كثيراً استفادها الغربي من الشرقي وورثها عنه ... مدنية الغربي ميكانيكية قوامها الصناعة والتهذيب مدنية الشرقي روحية قوامها الزراعة والدين. الغربي هو المحرر السياسي والعقلي للعالم، والشرقي هو المعلم الروحي. عقل الشرقي كعقل الغربي ولكن الشرقي مرن عقله ليكون خضوعاً مستسلماً والغربي روض عقله ليكون هجوماً طموحاً. انتصارات الغربي في عالم المادة والحس وانتصارات الشرقي في عالم الروح والخيال، الشرقي يشتغل ليعيش، والغربي يعيش ليشتغل هم الأول الخلاص في العالم الآتي وهم الثاني الخلاص على هذه الأرض. المثل الأعلى للشرقي التأمل وللغربي العمل ... إن سلمنا للغربي الحديث بالتفوق الصناعي المادي فمن يكفل لنا أن هذا التفوق يستمر إلى ما شاء الله وما أدراك أنه لا يمضي القليل حتى يشرق نجم المدينة على الشعوب الصفراء في الشرق الأقصى ويغيب في القارة الأوربية فتنعكس الآية ويستخف أبناء الشرق بأبناء الغرب ... إنه ليس على الشرق سوى أن يدرك أهمية ميراثه الروحي ويتخذ ذلك منشطاً له للسعي إلى الكمال البشري) [٢١٨].

ويتفق توفيق الحكيم مع فيليب حتى على أن القول بموت الثقافة الشرقية ادعاء زائف لأن الثقافات والحضارات في رأيه لا تموت ولكنها تهضم في ثقافات أخرى وحضارات أخرى .

وإن إحياء الثقافة العربية عنده لا يعنى تقديس الماضي بل الإطلاع عليه واستيعابه وهضمه ثم تحليله ونقده واستلهام محاسنه واستبعاده نقائصه. وأن النهضة المرجوة أشبه ما تكون بطائر يتأهب للطيران. النقد في عينيه والعقل الحر في رأسه والتحقيق العلمي والترجمة الدقيقة جناحية - [٢١٩] ويقول رداً على إسماعيل أدهم ومن نحا نحوه (إني أريد تدعيم الثقافة الشرقية كلها،

والعمل على إنهاضها لتقف إلى جانب الحضارة الغربية قوية غنية وهذا الغنى لن يأتي إلا إذا عطف كل بلد من بلاد الشرق في أول الأمر على نفسه، ليستخرج من بطن الأرض التي يجب عليها كل كنوز ماضيها. حتى إذا اجتمع لدى تلك البلاد قدر عظيم من تلك اللآلىء القديمة مجلوة منزوعاً عنها التراب، صب ذلك الثراء كله في معين واحد مشترك، وقُدم إلى الإنسانية باسم (الثقافة الشرقية) على أن الذي يدعو إلى الأسف والألم أن بعض المفكرين من الشرقيين انفسهم يشكون ويشككون في حقيقة وجود (الثقافة الشرقية) أولئك هم الذين قد بهرتهم انتصارات (الثقافة الغربية) المسيطرة الآن على العالم، فأعمتهم أشعتها الساطعة واقعدتهم واسجدتهم يسبحون بمجدها ويفركون أعينهم التي لا ترى شيئاً غير هذا النور الكثير. كذلك لا اقر تلك الفئة الأخرى من الشرقيين الذين يظنون أن التحمس للثقافة الشرقية معناه الجلوس متدثرين في أطمار حضارات بالية يصعرون بخدودهم ويصيحون بألفاظ نعرة مضحكة وفخر كاذب. ذلك أيضاً هو العمى، والعقم، والكسل. إنما إنهاض الثقافة الشرقية لا يكون إلا بنهوض الشرقيين إلى العمل فيبدأون أولاً بالجري واللحاق بما وصلت إليه الثقافة الغربية) [٢٢٠].

(إن الحضارة الأوروبية في الحقيقة لم تخلق بيديها خلقاً كل هذه القوالب المعروفة في آدابها وفنونها ولا كل هذه النظريات الشائعة في فلسفتها وعلمها، فإن كثيراً من هذه القوالب والنظريات مأخوذة عن الشرق في حالته الأولية. ولكن الأوروبيين زادوا عليه واضافوا إليه واخرجوه مهموراً بإمضائهم ومطلياً بشخصيتهم. وهذا في الواقع عمل كل حضارة من الحضارات ولا نستثنى من ذلك الحضارة الإسلامية نفسها في عصورها الزاهرة فما هي إلا جماع أفكار وثقافات وحضارات امم مختلفة صبها الإسلام في قالبه وجعل منها لوناً خاصاً) [٢٢١].

وإلى مثل ذلك ذهب مبارك ومحمد فريد أبو حديد [٢٢٢] (١٨٩٣ - ١٩٦٧) وإبراهيم المصري [٢٢٣].

أما أحمد حسن الزيات فقد رفض دعوة المستغربين لفناء الشرقيين من أوروبا مبيناً أن رغبتنا في المدنية والتحضر لا تعنى أبداً فناء شخصيتنا في الغرب ويتساءل هل يمكن للشرقي أن يصبح غربياً ؟ وهل الغربي يقبل مساواته بالشرقي إذا انتمى إليه ؟ ويقول مفرقاً بين الحضارة والثقافة (إن العلم لا وطن له، لأنه يتعلق باستخدام القوى واستثمار المادة في العالم كله لخير الناس كله، أما الأدب والفنون والأذواق والتقاليد، فهي قوام الأمم ولا تنزل أمة عنها إلا إذا نزلت عن ذاتها وزلت عن مستواها فخضوع الثقافة القومية للإنجليزية في مصر وفلسطين، وللفرنسية في سورية والمغرب، وللأمريكية في العراق والمهجر، بلاء على هذه الأمة لا تسلم عليه وحده ولا يستقل معه وطن) [٢٢٤].

ونجد مصطفى عبد الرازق يشارك في هذه المساجلات ويقرر أن التعاكظ حول الثقافة الغربية، والثقافة الشرقية ليس بالأمر الجديد في حياتنا الثقافة العربية، وأن ما جاء في مساجلة فيلكس فارس وإسماعيل أدهم لا يعدو أن يكون إلا طرحاً جديداً لكتابات المحافظين والمستغربين .

وراح يفند ادعاءات إسماعيل أدهم فذهب إلى أن زعمه بتميز العقلية الغربية عن الشرقية لا يقره العلم الحديث الذي يحتمي به وذلك، لأن السمات العقلية وليدة البيئة لا دخل للجنس فيها ففلاسفة المشرق العربي والمغرب العربي لا يفصل بينهم إلا النشأة والتطور الثقافي وكذا العربي الذي نبت في اليمن وشقيقه الذي نبت في الأندلس لا ميزة لأحدهم عن الآخر إلا الموارد الاجتماعية والثقافية (وعلى هذا فإن الصور الذهنية لكل شعب يغلب أن تكون مرآة للشكل المتكون من تفاعل خصائص ذلك الشعب التاريخية مع البيئة ... أما القابلية العقلية والقدرة الفكرية فلا يحكم على مدى كل منها بمجرد النظر إلى طبيعتها في زمن واحد وعصر منفرد ذلك لأن العقلية تخضع، كغيرها إلى مؤثرات تختلف قوة وضعفا ونصيب العقلية من كل ذلك أن تنزع في كثير من الظروف منازع شتى تباين الأصل والطبيعة فتراها

تتلون بلون المؤثر إن ضعفت بالنسبة له، أو تراها تلون المؤثر إن قويت عليه أو تراها تمتزج معه إن تعادلاً منزعاً وقصداً وغاية وهذه هي الحقيقة الواضحة التي نلمحها في ثقافات الشعوب المتعددة)[٢٢٥].

كما نعت كتابات إسماعيل أدهم بأنها تفتقر إلى التدقيق وأن ارتكانها للتاريخ لا يخلو من المغالطة لأنها تستبعد وقائع وتستشهد بواقعات بحسب أهوائها ومراميها كما أنه لا تخلو من الاضطراب في محاولاتها تحديد معنى (الشرق) فتارة تجعله جغرافياً وثانية جنسياً وثالثة عقدياً وفكرياً وغفلت أن كل ثقافة تحمل بين طياتها الفكر الغيبي والعلمي معاً في شتى العصور وأن الفرق بين ثقافة وأخرى هو سيادة الطابع وغلبة السمة. ويدلل على ذلك بالعصور الوسطى التي كانت في الشرق الإسلامي مظهراً من مظاهر الرقى حيث التصالح التام بين الفكر الغيبي والفكر العلمي وكانت في الغرب موطن الظلام والانحطاط حيث هيمنة الكنيسة بوصفها السلطة الغيبية على العلم ورجاله .

الأمر الذي يتهاوى معه زعم إسماعيل أدهم بأن للثقافة الغربية ميزات تفتقر إليها الثقافات الشرقية، فالعبرة في المثال السابق بالسلطة المهيمنة الطابعة للثقافة بوصفها الرأي العام الموجه والقائد .

ويمضي الشيخ مصطفى عبد الرازق في نقده إذ يقرر أن إخلاص إسماعيل أدهم لفلسفة أوجست كونت (*) [٢٢٦] قد أوقعه في عديد من الأخطاء

(*) يرى أوجست كونت في نظريته الاجتماعية المعروفة بقانون المراحل الثلاث أن المجتمع البشرى مر بثلاث مراحل هي المرحلة اللاهوتية أو الخرافية والميتافيزيقية أو المجردة، وأخيراً المرحلة العلمية أو الوضعية.
ويقسم المرحلة الأولى إلى ثلاثة أطوار هي الطور الوثني ثم تعدد الآلهة ثم التوحيد الإلهي ويعد هذه الأطوار تسير إلى الاضمحلال من الناحية العقلية بينما تسير إلى الرقى من الناحية الاجتماعية بينما بعد المرحلتين الميتافيزيقية والوضعية من مظاهر الرقى العقلي والاجتماعي معاً لأنهما تؤديان حتماً إلى الديانة الإنسانية ويربط بين هذه الحالات الثلاث وبين فكرة التطور والتقدم فعنده، أن التقدم استعداد فطرى موروث لا يدفع إليه التغير الاجتماعي.

منها اعتبار الإيمان بوجود الله نقيصه عقلية والاعتقاد بالغيب آفة التمدن في حين أن الحقيقة التاريخية تؤكد أن الحضارة الفرعونية قد نمت في كنف التدين وان العرب لم يصبح لهم حضارة إلا في ظل الإسلام [٢٢٧].

(أفيكون اليونان أصحاب الفضل في ذلك فيأخذ فلاسفة المسلمين هذا الجانب العلمي أم يكون الدين الإسلامي هو الأصل الأول ؟ اللهم لا يكون اليونان وفلاسفتهم أصحاب هذا الفضل إلا إذا أخذ القرآن بأساليب الفكر اليوناني أو إلا إذا اعتبر متكلمة المسلمين وفلاسفتهم فلسفة اليونانيين مصدراً أولياً في معتقدهم وكان القرآن مصدراً ثانوياً، والحقيقة تكذب هذا وذاك. وهم ما استعانوا بالفلسفة اليونانية إلا بعد أن تشربت قلوبهم معتقدهم الديني، وما كانت لهم الفلسفة إلا أداة منطقية لا علمية والمنطق غير العلم إلا إذا امتزجا (قبل ايام) [٢٢٨]. وراح يؤكد مع فليكس فارس على أن الديانة المسيحية لم تعمل على تخلف أوروبا ولم تكن شرائعها علة ظلمتها في العصور بل المسئول الأول عن ذلك هو طبيعة المجتمع والفكر الأوروبي الذي حَرف كلمات عيسى وزيف بشارته (الواقع يقرر عكس هذا، إذ ليس في الدين المسيحي ما يقرر ذلك الجمود في القوى الفكرية كالذي ساد في العصور الوسطى نحن نعلم بأن المسيحية وجدت في الشرق فكانت سبباً إلى حد كبير في توجيه منازع التفكير المختلفة من روحية واجتماعية وخلقية، فقامت بنصيبها من الإصلاح وسارت المسيحية بتعاليمها إلى الغرب ذاته، وكانت حالته أسوأ حالاً فهذبت من نفوس أقوامه وأسعدتها طبيعتهم الخشنة وعقليتهم السميكة. وخنقت المسيحية في الدبر والكنيسة تراث اليونان والرومان وغيرهم فقدمت للتاريخ العلمي خدمة لا تقدر بقيمة، وبعد هذا لم تكن المسيحية ولم تكن روح النسك الشرقية التي جاءت معها سبباً فيما ساد العصور الوسطى من فوضى واضطراب وقصور في النواحي الثقافية والعلمية. أيتهم الشرق بأنه سبب ذلك ولايتهم الغرب وأقوامه بأنهم هم الذين وجهوا تعاليم الديانة المسيحية وجهة مادية ؟ ! ثم ما هي العقلية

التي جاءت بصكوك الغفران وما هي الطبيعة التي تقبلت الشرائع القوطية ؟ أجاءت مع المسيحية من الشرق أم نبتت في الغرب ومن بنات افكار اقوامة، وهذا هو الواقع) [٢٢٩].

* * *

ويمكننا أن نخلص من العرض السابق لأبعاد هذه الإشكالية عند فيلكس فارس وإسماعيل أدهم وأصولها وصداها في الثقافة المصرية إلى عديد من الأمور :

- أن أهمية كتابات فيلكس فارس وإسماعيل أدهم حيال هذه الإشكالية لا ترجع إلى جدتها أو طرافتها بل ترجع إلى أن مطارحاتهما كانت وراء ظهور العديد من الكتابات والدراسات الجادة عن الثقافة الشرقية وأثر آدابها وفلسفاتها وعلومها في ثقافة الغرب وكذا فضل العرب على الحضارة الأوروبية من جهة. وتطوير ميدان المساجلات والمعارك الأدبية وانتقاله من طور الجدل واللجاجة اللفظية والدفوع العاطفية إلى طور النقد العلمي الذي يعول على المنطق العقلي ويستند على الوقائع التاريخية والمناهج الفلسفية في عرض الأفكار ومناقشة الخصوم من جهة أخرى .

- إن ضعف معظم نقود ودفوع المتساجلين في هذه الإشكالية يرجع إلى عدة أسباب منها :-

عجز أصحابها عن تحديد مصطلح الثقافة والحضارة والروح الجمعي والتقدم شأنهم في ذلك شأن المفكرين الاجتماعيين الغربيين في هذه الحقبة، كما بينا في الفصل السابق الأمر الذي حال بينهم وبين حسم هذه الإشكالية .

جهل معظم المتحاورين بحقيقة التراث العلمي والفلسفي العربي وتعويلهم على كتابات المستشرقين في النقود والردود، ويرجع ذلك لندرة المؤلفات والتحقيقات العربية الأصيلة في هذا المجال.

تعصب إسماعيل أدهم ومن نحا نحوه لأصحاب الفلسفة الوضعية في

هجومهم على الثقافة الغيبية بعامة والثقافة الشرقية بخاصة متجاهلين في ذلك طبيعة الأفكار التي ابتضعوها وخلفياتها التاريخية ومكانة القيم التي ارادوا هدمها ويبدو ذلك بوضوح في تبنيهم فلسفة أوجست كونت التي أثبت الفكر الأوروبي نفسه تهافتها في ظل الحروب والصراع السياسي الدموي والانحطاط الخلقي وتردي النظم الاجتماعية في الغرب .

إغفال المتساجلين تحديد الثوابت في الثقافة العربية لاستبعادها من ميدان النقاش وكذا توضيح نهوجهم في انتقاء الفكر الوافد .

ومن المؤسف أن هذا الخطأ لم يبرحه المجددون المعاصرون فما زلنا نسمع من يدعو إلى اتخاذ مدنية الغرب قبلة دون سواها متوهمين أن ذلك الغرب سوف يسمح لهم بتعبده دون أن يفرض عليهم نسكه وتعاليمه التي تجعل منهم إن قبلوها مجرد رقيق لاحق لهم في الموائد إلا الفتات !!!

وتُسئل عن ذلك تركيا الحديثة التي مدت للغرب يداها مستسلمة فبصقوا عليها . كما تُسئل عن ذلك الصين واليابان والهند وباكستان وغيرها من الدول الشرقية الأسيوية التي نهضت بعد كبوتها دون أن تتنازل عن مشخصاتها وديانتها وثقافتها ولم يقف منها الغرب إلا موقف الخصم والند ولم ينظر إليها إلا بنظرة إعجاب واحترام .

جدير بنا أن نمد الجسور ونشق القنوات ونفتح الأبواب والنوافذ أمام ثقافات العالم المختلفة، ولكن من الواجب علينا قبل ذلك أن نتأكد من قدرتنا على إغلاقها إذا ما هبت العواصف وفاحت رائحة الجيف، لنأمن شرها. وحقيق بنا أن نتعلم فالعلم فريضة، بيد أن الواجب علينا أن نتطهر من دنس التعصب وآفة التقليد قبل أدائها على أن يكون مطلبنا من الأمم الأخرى التي نود التتملذ عليها هو التقنيات والمناهج في المقام الأول .

وخليق بنا أن نتجادل ونشغل حياتنا الثقافية بمئات المساجلات ما دمنا أيقاظاً أصحاء وما دمنا نسعى عن وعى لخير مصر ورفعتها .

واعتقد أننا لن نتمكن من التغلب على ظاهرة التطرف الفكري في مصر

ولن نستطيع الانتقال من طور التخلف إلى طور النمو والارتقاء ما دمنا عاجزين عن الإجابة على السؤال المطروح منذ فجر نهضتنا : من نحن ؟ وماذا نريد ؟ ولماذا ؟ وما دمنا نحمل معاول الهدم ونحن نجهل فنون البناء وأصوله.

وعندي أن أفضل من تناول إشكالية الثقافة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين هو عميد الفكر العربي المعاصر زكى نجيب محمود، الذي أفرد لهذه الإشكالية أكثر من خمسة عشر مؤلفاً من كتاباته تلك التي عبرت أصدق التعبير عن تطور عقليته من جهة ورسالة التوجيه والتنوير التي أخذها على عاتقه من جهة أخرى .

فقد انتهى رحمه الله - من سياحته الطويلة بين الفكر الغربي والشرقي حيث التتلمذ والاستيعاب ثم التحليل والنقد والانتقاء - إلى :- أن ثقافتنا المرجوة يجب أن تشتمل على ثلاث حلقات متصلة : تختص الأولى بوصف دقيق للواقع لتكشف عن إيجابياته وسلبياته ومحاسنه ونقائصه للتعرف على خصائص وسماته .

وتختص الثانية بعملية التحليل والنقد والانتقاء والتخطيط للمستقبل.

أما الحلقة الثالثة والأخيرة فتختص برسم الخطط ووضع البرامج وإعداد المناهج للتنفيذ والتطبيق .

ومن ثم فالفكر عنده لا فصام فيه بين النظر والعمل ولا إصلاح عنده إلا ويسبقه تمهيد يبرره ويرغب الرأي العام فيه .

وأكد أن الدعوة إلى العلم وتطبيق نظريته في شتى دروب حياتنا لا يعنى أبدا شق عصا الطاعة والمروق والإلحاد، فالدين عنده من الثوابت التي لا تستقيم أي دعوة للإصلاح بمعزل عنها [٢٣٠].

ويبين أن الأصالة لا تعنى الانغماس في الماضي ولا التمسك بقيوده .

كما أن الابتكار لا يعنى التبعية والتقليد والتنازل عن الثوابت التي تحافظ على مشخصات الأمم [٢٣١].

وقد أعرب في عديد من كتاباته عن رفضه لوجهة سلامة موسى وإسماعيل أدهم التغريبية (٢٣٢) وكذا وجهة مصطفى صادق الرافعي وبعض الجامدين من الأزهريين الذين أبوا إلا تقديس الموروث ومهاجمة كل جديد. وذلك لأن هذين الفريقين لم يعبرا عن ثقافة العصر بينما يجد في مدرسة محمد عبده ضالته (٢٣٣).

ويرى أن الثقافة المثلى يجب أن يتوفر فيها ثلاثة شروط :-

أولها أن تكون نابعة من المجتمع وقادرة على التعبير عن الغالبية العظمى من أفراده، ومتواءمة مع الثوابت من مشخصاته، من جهة، وملائمة للعصر وحاجاته ومتغيراته من جهة ثانية، وتجمع بين الدين والعلم والفلسفة والفن والأدب في سياج حر من جهة ثالثة.

وثانيها أن تكون قابلة للتطبيق عن طريق التخطيط والإرشاد والتوعية لا عن طريق فرض القوانين أو القمع أو الإرهاب حتى يكون تطبيقها سهلاً ميسوراً وبقاؤها ثابتاً ومضموناً.

وثالثها أن تكون نافعة وتعمل على الإصلاح دائماً عن طريق النقد الواعي.

وكاتب هذه السطور يتفق مع الدكتور زكي نجيب محمود فيما ذهب إليه تمام الاتفاق .

الهوامش

(١) Webster , Gramercy Books , New York. 1989 p. 353.

(٢) اندريه لا لاند : موسوعة لا لاند الفلسفية - تعريب د/ خليل احمد خليل - منشورات عويدات بيروت - باريس، ١٩٩٦، جـ ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٣) ريموند وليامز : الثقافة والمجتمع - ترجمة وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٠.

(٤) Webster : P 0 353.

(٥) L. Damen, Culture Learning, Reading M A : Addison Wesley 1986, p. 369.

(٦) احمد حمدي محمود، الحضارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ١٩٩٤ م، ط ٣ م ٩، ص ١٩، ٢٠.

(٨) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٣، ص ٨٢ .

(٩) لويس معلوف، المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت - لبنان ١٩٨٦، ط٢٩، ص ٧١.

(١٠) سعيد الشرتونى، اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، مكتبة لبنان، ١٩٩٢، ط ٣.

(١١) محمد فريد وجدي، دائر معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت ١٩٧١، ط ٣ م ٢، ص ٧٥٧.

(١٢)عبد الله البستاني، الوافي معجم وسيط للغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٠، ص ٧١.

(١٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، ط ٣ م ١، ص ١٠٢.

(١٤) ملحق المقتطف، يناير ١٩٤٩، ج ١ م ١١٤، ص ٤.

(١٥) احمد زكى بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان -

بيروت ١٩٨٦، ص ٩٢.

(١٦) The Encyclopedia Americana International Edition Vol 8, 1980, p 0 315.

(١٧) د/ محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩، ص ١١٠ - ١١٤.

(١٨) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٤٢.

(١٩) يوسف كرم - يوسف شلاله - مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧١، ط ٢، ص ٦٧، ٨٣.

(٢٠) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٥٨.

(٢١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني - لبنان، دار الكتاب المصري - القاهرة، ب، ت م١، ص ٣٧٨.

(٢٢) توفيق سلوم، المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو ١٩٧٦، ص ١٥٥ - ١٥٧.

(٢٣) حمدي عبد الجواد، دائرة المعارف الاشتراكية، العربي للنشر، القاهرة، ب، ت، ص ١٠٠.

(٢٤) إبراهيم عامر - أحمد عبد الرحيم مصطفى وآخرون، موسوعة الهلال الاشتراكية، دار الهلال القاهرة ١٩٦٨، ص ١٦٣.

(٢٥) بأفل جوريفيتش، الإنسان والثقافة تأملات فيلسوف، دار الثقافة الجديد، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١١.

(٢٦) احمد حمدي محمود، الحضارة، ص ٥ : ١٧.

(٢٧) الصفصافي أحمد المرسى، معجم الصفصافي، دار الدعوة، تركيا، ١٩٨٣، جـ ٢، ص ٥٥٩ .

Sami Akalin, edepiyat 4-bask. Varlkyayineve, Islanbul, 1916, S 155, 156

(٢٨) ت س اليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة د / شكري عياد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ص ٢٣ : ٣٩.

(٢٩) جان بول سارتر، ما هو الأدب. ترجمة، جورج الطرابيشى، المكتب التجاري، بيروت، لبنان ١٩٦١، ص ٤٣ - ٤٧.

(٣٠) أحمد حمدي محمود، الحضارة، ص ٢٠ : ٢٧.

(٣١) البرت اشفيتسر - فلسفة الحضارة - ترجمة عبد الرحمن بدوي، زكى نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ب ت، ص ٣٤.

(٣٢) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها - سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٧، سبتمبر ١٩٩٨، ص ٣٧٧، ٢٧٨.

(٣٣) د / حسين مؤنس، الحضارة، ص ١٧٧، ١٧٨.

(٣٤) مالك ابن نبي - مشكلة الثقافة - ترجمة عبد الصبور شاهين، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٧.

(٣٥) الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق / محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٩٣، ج ٣ ص ١٧٠، ١٧١.

(٣٦) جورج زيدان، المؤلفات الكاملة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، ط ٢ المجلد السادس عشر، ص ١٦٠.

(٣٧) احمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، دار المعارف، مصر ١٩٤٦، ص ٣٩.

(٣٨) احمد لطفي السيد، المنتخبات،المقتطف القاهرة، جـ ٢، ص ٣٥، ٥٠، ٥١.

(٣٩) محمد أمين واصف، التفقه والفقاهه، مقال في مجلة الهلال، عدد ٧ / ١٩٢٥، ص ١٠٧٨، ١٠٨٠.

(٤٠) انستاس الكرملى - مجلة لغة العرب - مطبعة الأيتام للآباء الكرمليين، بغداد ١٩٢٦، ج ١، ص ٢٠، ٢١.

(٤١) سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مقال بمجلة الهلال، عدد ١٢ / ١٩٢٧، ص ١٧١.

(٤٢) سامي خشبه، مصطلحات فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٨٩.

وانظر أيضاً : رؤوف سلامة، سلامة موسى، أبى - دار المستقبل - القاهرة، ١٩٩٣، ص ٦٨.

(٤٣) محمود كامل، الإسلام والعروبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦، ص ٩٧ : ١٦٥.

(٤٤) فيلكس فارس بين الشرق والغرب مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٧، ٦ يونية ١٩٣٨، ص ٩٢٤.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٩٢٥.

(٤٦) إسماعيل احمد أدهم - بين الشرق والغرب - مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٩، ٢٠ يونيو ١٩٣٨، ص ١٠١٣، ١٠١٤.

(٤٧) المرجع السابق ١٠١٥.

(٤٨) إسماعيل احمد أدهم - بين الشرق والغرب - مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٦ - ٢٧، يونية ١٩٣٨، ص ١٠٥٥.

(٤٩) المرجع السابق، العدد ٢٧١ - ١٢ سبتمبر ١٩٣٨، ص ٤٩١، ٤٩٢.

(٥٠) عبد القادر عياش - الثقافة - مقال بمجلة الحديث - فبراير ١٩٣٨، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٥١) سامي الكيالى، بين القديم والحديث، مقال بمجلة الحديث، سبتمبر ١٩٢٧، ص ٥٦٤.

(٥٢) سامي الجديدينى، طريق الشرق إلى القومية، مقال بمجلة الهلال، مايو ١٩٢٥، ص ٨٥٨، ٨٥٩.

(٥٣) امين الريحاني، الأعمال العربية الكاملة، جمع وتحقيق البرت الريحاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦ جـ ٩، ص ٤١١، ٤١٣.

(٥٤) امين الريحاني، الأعمال الكاملة، جـ ٨، ص ١٦٨.

(٥٥) امين الريحاني، الأعمال الكاملة، جـ ٧، ص ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧.

(٥٦) عباس محمود العقاد، ثقافتنا العربية، دار القلم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ب ت ص ٥ : ٧.

(٥٧) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٧٧.

(٥٨) عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ط ٢، ص ٤، ٦.

(٥٩) توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤١، ط ٢، ص١٢٩ : ١٣٤.

(٦٠) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠، ط ٢، ص١١٤ : ١٢٢.

(٦١) توفيق الحكيم، نظرات في الدين، الثقافة، المجتمع، مكتبة المصري الحديثة، القاهرة ١٩٧٩، ص٦٧، ومحمود شاكر، رسالة في طريق ثقافتنا، دار الهلال، القاهرة ١٩٩١، ط٣، ص٤٣ : ٤٧.

(٦٢) محمد حرب، الصراع بين الفكر الإسلامي والمادية في تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة ١٩٩٠، ص٢ : ٦.

(٦٣) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص١٥٠.

(٦٤) إسماعيل مظهر، وثبة الشرق، دار الصور للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٢٩، ص ١ : ٧.

(٦٥) إسماعيل مظهر، وعضلات المدنية الحديثة، دار العصور، القاهرة، ١٩٢٨، ص١٧٥.

(٦٦) السابق، ص٣.

(٦٧)السابق، ص٢٠٧.

(٦٨) سلامة مرسى، التثقيف الذاتي، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩، ط ٨، ص٥٣.

(٦٩) السابق، ص٥٣، ٥٥.

(٧٠) حسين فوزي، سندبات مصري، جولات في رحاب التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧، ص١٠٧.

(٧١) المرجع السابق، ص١٠٩، ١١٠.

(٧٢) المرجع السابق، ص٣٠٩.

(٧٣) حسين فوزي، رد حسين فوزي على استفتاء مجلة الحديث، يناير ١٩٣٨، ص٢٦، ١١٠، ١١٥.

(٧٤) عبد العظيم أنيس، محمود أمين العالم، في الثقافة المصرية، دار الثقافة

الجديدة، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٧.

(٧٥) د. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٩١، ص١٢.

(٧٦) المرجع السابق، ص١٨، ١٩.

(٧٧) د. حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ص ٣٧٠.

(٧٨) احمد أمين، فيض الخاطر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ج٩، ص ٢٤.

(٧٩) السابق، ص١٩.

(٨٠) أحمد أمين، فيض الخاطر، جـ ١٠، ص ٢٧١.

(٨١) أحمد أمين، فيض الخاطر، جـ٣، ص ٢٦.

(٨٢) احمد امين، فيض الخاطر، جـ٦، ص٨٧.

(٨٣) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مكتبة المعارف، القاهرة، ١٩٣٨، ص٢.

(٨٤) المرجع السابق، ص٢ : ٢٦.

(٨٥) المرجع السابق، ص٣٢.

(٨٦) زكى نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، ١٩٩٧، ص١١ : ٣٨، ٥٧ : ٧٠.

(٨٧) زكى نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ط٤، ص٣٣١.

(٨٨) زكى نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧، ص٦٣، ٦٤.

(٨٩) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة ١٩٧١، ص ٦٩.

(٩٠) د. زكى نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ط٢، ص ١٩١ - ٢٠١.

(٩١) عبد الكريم غلاب، الثقافة والفكر في مواجهة التحدي، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٧٦، ص ٧، ٨، ٣٠، ٣١، ٥٦. وانظر عزيز السيد جاسم،

تأملات في الحضارة والاغتراب، دار الأندلس، لبنان، ١٩٨٧، ص ٩ : ١٩.

(٩٢) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٨٢ - ٩٥.

(٩٣) هاينز موسى، الفكر الاجتماعي نظرة تاريخية عالمية، ترجمة السيد الحسيني، جهينة سلطان العيسى، مطابع سجل العرب، القاهرة ١٩٨٠، ص٣٧ :٤١ .

(٩٤) أحمد حمدي محمود، الحضارة، ص ٤٦ : ٥١ .

(٩٥) أحمد محمود صبحي،في فلسفة التاريخ، ١٩٧ – ٢٠٣ .

(٩٦) السابق، ص ٣٤ : ٤٠ .

(٩٧) البرت اشفيترز ، فلسفة الحضارة، ص ٦٠ : ٦٧ .

(٩٨) ت س اليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ص ٤٠ : ٩٨ .

(٩٩) احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٦٦ : ٢٨٣ .

(١٠٠) ميخائيل نعيمة، جواب ميخائيل نعيمه، مجلة الهلال، نوفمبر ١٩٢٢، ص١٢٤ / ١٢٨ .

(١٠١) العلامة مستهل، جواب العلامة مستهل، مجلة الهلال، مارس ١٩٢٣، ص٦١٢ / ٦١٦. ولا توجد له ترجمة في العمد من كتب التراجم والأعلام .

(١٠٢) محمد لطفي جمعه، رد الأستاذ محمد لطفي جمعه، الهلال، ديسمبر ١٩٢٢، ص ٢٣٧، ٢٤٢.

(١٠٣) طه حسين، رد طه حسين، الهلال، يناير ١٩٢٣، ص ٣٤٥ / ٣٤٨.

(١٠٤) امين واصف، جواب أمين واصف، الهلال، مارس ١٩٢٣، ص ٦٠٩ - ٦١٢.

(١٠٥) انيس الخوري المقدسي، جواب انيس الخوري، الهلال، يناير ١٩٢٣، ص ٣٤٨ / ٣٥١.

(١٠٦) جبران خليل جبران، جواب جبران خليل جبران، الهلال، فبراير ١٩٢٣، ص ٤٦٣ / ٤٦٩.

(١٠٧) د. زينب الخصيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلون، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٩١ : ١١٥.

(١٠٨) مصطفى صادق الرافعي، جواب مصطفى صادق الرافعي، استفتاء الهلال،

يونيو ١٩٢٣، ص ٩٢٩ / ٩٣٥.

(١٠٩) د. زينب الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلون، ص ١٢٩ : ١٨٧.

(١١٠) جبر ضومط، جواب جبر ضومط، استفتاء الهلال، يوليو ١٩٢٣، ص١٠٥٧/١٠٦٦.

(١١١) انظر في ذلك كتابي مالك بن نبي :-

- مالك بن نبي - مشكلة الثقافة، ص ٣٩ : ٩٢.

- مالك بن نبي - شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوى، عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٤ : ١١٧.

(١١٢) حسين فوزي، كيف نعمل على إحياء ثقافتنا - استفتاء مجلة الحديث، يناير ١٩٣٨، ص ٢٦، ١١٠ : ١١٥.

(١١٣) معروف الرصافى، جواب معروف الرصافى، استفتاء الهلال، يوليو ١٩٢٣، ص١٠٦٦، ١٠٦٧.

(١١٤) حنا خباز، النهضة الشرقية الحديثة، المقتطف، يوليو ١٩٢٧، ص ١١، ١٦.

(١١٥) احمد امين، فيض الخاطر، جـ ٣، ص ٧٩، جـ ٩، ص ١٠، جـ ١٠، ٢٣٧.

(١١٦) عبد القادر العايش، الثقافة ٢، مقال بمجلد الحديث، مارس ١٩٣٨، ص٢٤٤، ٢٥١.

(١١٧) سليم خياط، نظرات ومقابلات، المقتطف، يوليو ١٩٣٧، ص ٢١٤، ٢١٩.

(١١٨) مصطفى عبد الرازق، النهضة الشرقية الحديثة، المقتطف، مايو ١٩٣٦، ص ٦٦٤، ٦٦٦.

(١١٩) عباس محمود العقاد، النهضة الشرقية الحديثة، المقتطف، يوليو ١٩٣٧، ص ١٠، ١١.

(١٢٠) زكى نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ص ٨٤.

(١٢١) مصطفى عبد الرازق، النهضة الشرقية الحديثة، المقتطف مايو ١٩٣٦، ص ٦٦٥ / ٦٦٦.

(١٢٢) فيلكس فارس، بين الشرق والغرب، الرسالة الأسبوعية عدد ٢٦٤، ٢٥ يوليه ١٩٣٨، ص ١٢٠٥.

(١٢٣) سلامة موسى، جواب سلامة موسى، الهلال، نوفمبر ١٩٢٢، ص ١٢٩، ١٣٠.

(١٢٤) إسماعيل مظهر ، معضلات المدنية الحديثة، ص ١٧٦.

(١٢٥) سامي الجريدينى، النهضة الشرقية الحديثة، المقتطف، مايو ١٩٣٦، ص٦٦٨.

(١٢٦) جميل صدقي الزهاوي، نهضة الشرق العربي، الهلال، أبريل ١٩٢٣، ص٦٩٩ - ٧٠٤.

(١٢٧) إسماعيل ادهم، مصر والثقافة الأوربية، المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٧، ص ١٧ - ٣١.

(١٢٨) فليكس فارس : رسالة المنبر إلى الشرق العربي، مطبعة المستقبل، الإسكندرية، ١٩٣٦، ص ٤١، ٤٢.

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

(١٣١) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٨، ١٣ يونية ١٩٣٨، ص ٩٦٩.

(١٣٢) انور الجندي : المعارك الأدبية في مصر، مكتبة الأنجلوا المصرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١١١.

(١٣٣) رابح لطفي جمعه : محمد لطفي جمعه وهؤلاء الإعلام، دار الوزان، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٤٣ - ٤٤٠.

(١٣٤) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٨، ١٣ يونية ١٩٣٨، ص ٩٧٢.

(١٣٥) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٥٧، ٦ يونية ١٩٣٨، ص ٩٢٤ وما يلي.

(١٣٦) المرجع السابق، ص ٩٢٥ - ٩٢٥.

(١٣٧) المرجع السابق، ص ٩٢٩ - ٩٣٠.

(١٣٨) فليكس فارس / رسالة المنبر إلى الشرق العربي، ص٢٩ - ٣٠.

(١٣٩) إسماعيل مظهر: وثبة الشرق، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٩، ص٢٣.

(١٤٠) سلامة موسى، الثورات، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠، ص١٠٩ - ١١٣.

(١٤١) توفيق الحكيم هل يوجد اليوم شرق، مقال بالأهرام، ١٩٣٨، ص١.

(١٤٢) فيلكس فارس، بين الشرق والغرب، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٧٥، ٦يونية ١٩٣٨، ص٩٢٤ وما يليها.

(١٤٣) نولا حداد، الاشتراكية مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٢٠، ص٩٢.

(١٤٤) البرت الريحاني،الريحاني ومعاصروه، رسائل الأدباء، دار الهجان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٤٤.

(١٤٥) مصطفى لطفي المنفلوطي، النظرات، دار مصر للطباعة، القاهرة ١٩٩٣، ص١١٦ - ١٢٠.

(١٤٦) احمد حسن الزيات، وحي الرسالة، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٤٩، ص١٧٧ - ١٨١.

(١٤٧) على عبد الرازق، من أثار مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٦٩، ٣٦٠، ٣٧٣.

(١٤٨) صبري ابو المجد، أمين الرفاعي، الهيئة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٧، ص٤٠٣ - ٤٠٤.

(١٤٩) عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم بدون تاريخ، ص ١١١ - ١٢٠.

(١٥٠) زكى مبارك، اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ص ٧٩ - ١٠٤.

(١٥١) عمر فروخ، مصطفى خالدي، التبشير الاستعمار في البلاد العربية، مطبعة الأزهر، بيروت ط٢، ١٩٥٧،ص٢١٨-٢٣٣ .

(١٥٢) كمال يوسف الحاج، فلسفيات، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦، ص١٩٣، ١٩٤.

(١٥٣) ميخائيل نعيمة ماذا نأخذ عن الغرب، مقال بمجلة الهلال، أول نوفمبر، ١٩٢٢، ص ١٢٤ - ١٢٨.

(١٥٤) مصطفى صادق الرافعي : نهضة الشرق العربي، مقال بمجلة الهلال، أول يوليو، ص ٩٢٩ - ٩٣٤.

(١٥٥) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٦، جـ ٢، ص ١٩٦ - ١٩٨.

(١٥٦) سامي الكيالى : الفكر العربي بين ماضيه وحاضره، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٤٣، ص ٢٧ - ٤١.

(١٥٧) عصمت نصار : الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣٠، ٢٣١.

(١٥٨) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده : العروة الوثقى، دار العرب، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٢٣ - ٣٠.

(١٥٩) أحمد الشرباصي : رشيد رضا صاحب المنار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٨٧، ٨٨.

(١٦٠) إسماعيل أحمد أدهم : الأعمال الكاملة (قضايا ومناقشات) تحرير وتقديم : أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، جـ ٣، ص ٥٧٧.

(١٦١) المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٤.

(١٦٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

(١٦٣) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(١٦٤) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(١٦٥) المرجع السابق، ص ٤٢.

(١٦٦) المرجع السابق، ص ٤٢ - ٤٦.

(١٦٧) المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٦٨) المرجع السابق، ص ٦٠، ٦١.

(١٦٩) المرجع السابق، ص ٦١، ٦٢.

(١٧٠) المرجع السابق، ص ١٤١.

(١٧١) المرجع السابق، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(١٧٢) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(١٧٣) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، ص ١٤٢.

(١٧٤) المرجع السابق، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٧٥) المرجع السابق، ص ٥٧٧، ٥٨٧، ٥٧٩.

(١٧٦) إسماعيل أدهم : شعراء معاصرون : الأعمال الكاملة، جـ ٢، ص ٨٤.

(١٧٧) المرجع السابق، ص ٨٦، ٨٧، ٩١.

(١٧٨) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، جـ ٣، ص ٦٤.

(١٧٩) المرجع السابق، ص ١٣٣

(١٨٠) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(١٨١) المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢.

(١٨٢) إسماعيل أدهم : شعراء معاصرون، الأعمال الكاملة، جـ ٢، ص ٨٣ .

(١٨٣) محمد عزه دروزه : تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، بيروت، ١٩٤٦، ص٢٣٨، ٢٣٩ .

(١٨٤) إسماعيل أدهم : شعراء معاصرون، الأعمال الكاملة، ص ٤٤٠.

(١٨٥) إسماعيل أدهم : أدباء معاصرون، الأعمال الكاملة، جـ ١، ص ٣١٠، ٣١١.

(١٨٦) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، الأعمال الكاملة، جـ ١، ص ٤٤، ٤٥.

(١٨٧) إسماعيل أدهم : أدباء معاصرون، الأعمال الكاملة، جـ ١، ص ٥٢.

(١٨٨) سلامة موسى: الزهاوي الشاعر، مقال بالمجلة الجديد، أبريل ١٩٣٧، ص٨٣.

(١٨٩) إسماعيل أدهم : شعراء معاصرون، الأعمال الكاملة، ص ٨٣.

(١٩٠) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، الأعمال الكاملة، ص ٥٧١.

(١٩١) إسماعيل أدهم : أدباء معاصرون، الأعمال الكاملة، ص ٢٤٢ - ٣٠٩.

(١٩٢) ارنست رينات : دين الإسلام والعلم، ترجمة الشيخ على يوسف، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩٠٨، ص ٤٠٣ .

(١٩٣) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني : افتراءات المستشرقين على الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٥٨، ١٥٩ .

(١٩٤) احمد امين : فجر الإسلام، مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٨٧، ص ٣٤ : ٣٩، ١٣٢ - ١٣٣ .

(١٩٥) احمد أمين : الفلسفة الإسلامية، بحث في كتاب مبادئ الفلسفة تأليف أ.س رابوبرت الذي قام بتعريبه مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٤١ - ١٤٧ .

(١٩٦) محمد حسيني ابو سعده : الاستشراق والفلسفة الإسلامية، دار ابو حريبة للطباعة، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٣٧ - ٢٣٩.

(١٩٧) محمد حرب : الصراع بين الفكر الإسلامي والمادية في تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١ - ١٥.

(١٩٨) إبراهيم عبس : شبلي شميل داعية العقائد الغربية، مقال بمجلة الفكر العربي، ع ٣٩، ٤٠، يونيو، أكتوبر ١٩٨٥، ص ٩٧ - ١١٣.

(١٩٩) سلامة موسى : ماذا نأخذ من الغرب، مقال بمجلة الهلال، أول نوفمبر ١٩٢٢، س ١٢٨ - ١٣٠.

(٢٠٠) شكري زيدان : سر تفوق الغربيين، مقال بمجلة الهلال، أول نوفمبر ١٩٢٢، ص ١٥٢ - ١٥٦.

(٢٠١) جميل صدقي الزهاوي : نهضة الشرق العربي، مقال بمجلة الهلال، أول أبريل ١٩٢٣، ص٧٠٢.

(٢٠٢) سامي الجريديني : ميزة المدنية الغربية، مقال بمجلة الهلال، عدد مارس ١٩٢٥، ص٦٢٠ - ٦٢٣.

(٢٠٣) سامي الكيال : الفكر العربي بين ماضيه وحاضره مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٤٣، ص٣١، ٣٢.

(٢٠٤) حسين فوزي : سندباد عصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠١ - ١١١.

(٢٠٥) إسماعيل مظهر : حرية الفكر، مقال في مجلة العصور، ع ١١ م ٢، ١٩٢٨، ص ١١٦٩ - ١١٨٠.

(٢٠٦) إسماعيل مظهر : مجد العرب والإسلام، مقال في مجلة الرسالة، ع ٢٤٧ مارس ١٩٣٨، ص ٥٢٣.

(٢٠٧) إسماعيل مظهر : من الشرق بحث في كتاب سير ملهمة من الشرق والغرب، تأليف صمويل نيستسون ووليام دى ويت، تقديم: حسن جلال العروسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٦.

(٢٠٨) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٨٠٦، ٣٠ - ٣٩، ٤٥ - ٥١.

(٢٠٩) طه حسين : من بعيد، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٣٥، ص ٦٢ - ١٣٩، ٢٤٩ - ٢٦٣.

(٢١٠) طه حسين : نهضة الشرق العربي، مقال في مجلة الهلال، عدد أول يناير، ١٩٢٣، ص ٣٤٦.

(٢١١) أمين الريحاني : كيف تصلح الأمة، مقال بمجلة المقتطف، م ٧٢ ع ٣، مارس ١٩٢٨، ص ٢٦٦ - ٢٧٢.

(٢١٢) سامي الكيالى : الفكر العربي بين ماضيه وحاضره، ص ٣٦، ٣٧.

(٢١٣) أمين واصف : نهضة الشرق، مقال بمجلة الهلال، مارس، ١٩٢٣، ص ٦١١، ٦١٢.

(٢١٤) جبران خليل جبران : ماذا نأخذ من الغرب، مقال بالهلال، عدد أول فبراير، ١٩٢٣، ص ٤٦٣.

(٢١٥) أنيس الخوري : نهضة الشرق العربي، مقال بالهلال، يناير، ١٩٢٣، ص٣٥٠، ٣٥١.

(٢١٦) محمد لطفي جمعه : ماذا نأخذ عن الغرب، مقال بالهلال، أول ديسمبر، ١٩٢٥، ص ٢٣٦ - ٢٤٢.

(٢١٧) فيليب حتى : الشرق و الغرب، مقال في الهلال، يونيو، ١٩٢٥، ص ٩٢٦.

(٢١٨) المرجع السابق، ص ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٢٩.

(٢١٩) سامي الكيالى : الفكر الغربي بين ماضيه وحاضره، ص ٣٢ - ٣٦.

(٢٢٠) توفيق الحكيم : تحت شمس الفكر، مكتبة التوكل بالجماميز، القاهرة، ط ٢، ١٩٤١، ص ١٢٩، ١٣٠.

(٢٢١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢٢٢) راجع استفتاء مجلة الحديث حول الثقافة الشرقية عام ١٩٣٨.

(٢٢٣) إبراهيم المصري :وحي العصر،مكتبة الهلال،القاهرة،ب ت،ص ٦٢-٦٧.

(٢٢٤) أحمد حسن الزيات : وحي الرسالة، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٤٩، ص١٧٩، ١٨٠.

(٢٢٥) باحث فاصل : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع ٢٧٦، اكتوبر ١٩٣٨، ص ١٦٩٧ .

(٢٢٦) ليفى بريل : فلسفة اوجست كونت، ترجمة وتقديم : محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٣٤ - ٤٥، ٢٥٦ - ٢٦٣ .

(٢٢٧) باحث فاصل : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع ٢٧٦، أكتوبر ١٩٣٨، ص ١٦٩٨، ١٦٩٩ .

(٢٢٨) باحث فاصل : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع ٢٧٧، ٢٤ اكتوبر ١٩٣٨، ص ١٧٤٤.

(٢٢٩) المرجع السابق، ص ١٧٤٥ .

(٢٣٠) زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٣٨ - ٤١، ١٣٤ - ١٣٦ .

(٢٣١) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية، دار الشروق القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٧٠ - ٨٠ .

(٢٣٢) زكى نجيب محمود : في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٩، ص ٥ - ٤١ .

(٢٣٣) زكى نجيب محمود : ثقافتنا في مواجهة العصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٧، ١٨.

الباب الثالث

تطور المناظرة

الثوابت الثقافية والمتغيرات الحضارية

وقضايا الدين والقومية واللغة



لقد استحالت مناظرة فيلكس فارس وإسماعيل أدهم حول قضية الثقافة العربية - التي نحن بصددها - إلى مساجلة من أقوى المساجلات التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين وما زالت أصداؤها تتردد في الكتابات والمؤتمرات والمنتديات وأجهزة الإعلام المختلفة لا في عالمنا العربي والإسلامي، فحسب بل بين سائر المعنيين بهذه القضية في العالم بأسره .

ويرجع ذلك إلى انتقال المتناظرين من التعاكظ حول مفهوم الثقافة العربية وما صدقاتها - كما بينا في الفصليين السابقين - إلى مناقشة الثوابت والمتغيرات في الثقافتين الشرقية والغربية، وكان الدين واللغة والهوية القومية في مقدمة القضايا المطروحة .

ومن مظاهر هذا التحول :-

أ - اتساع ميدان التناظر :-

فلم يقف عند حد التحاور الشفهي بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم أو التثاقف على صفحات المجلات، بل تخطي ذلك إلى ميدان التصنيف حتى أصبحت الموضوع الرئيسي لجل كتاباتهما، الأمر الذي جذب شيوخ المحافظين وأعلام المجددين في العالم العربي إلى المشاركة في هذه المناظرة كل بدلوه فاكتفى بعضهم بكتابة بضع مقالات يلخص فيها آراءه ونقداته، وأبى البعض الآخر إلا أن يفرد لذلك الرسائل والفصول من المصنفات : وراق لنفر منهم التخفي وراء اسم مستعار مخافة الزج به في آتون العراك الذي استعرت نيرانه، فقد شهدت السنوات الأربع الأخيرة من العقد الرابع من هذا القرن (١٩٣٦ - ١٩٤٠) أعنف المساجلات العقدية بين إسماعيل أدهم ومن خلفه سلامة موسى، ومصطفى عبد اللطيف السحرتي المحامي (١٩٠٢ - ١٩٨٣) صاحب مجلة الإمام، ومحمود عزمي (١٨٨٩ - ١٩٥٤) ،

وشارل شميل صاحب مجلة البصير وبعض المستغربين وبين فيلكس فارس ومحمد فريد وجدي والشيخ يوسف الدجوي (١٨٧٠ - ١٩٤٦) واحمد زكي ابو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥)، ومصطفى صبري (١٨٦٩ - ١٩٥٤)، وبشر فارس، ومحمد حسين هيكل، وعبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤ - ١٩٥٨)، وزكي مبارك والشيخ مصطفى المراغي (١٨٨١ - ١٩٤٥) ومصطفى عبد الرازق، وعباس محمود العقاد . وقد استتر الأخيران تحت اسمين مستعارين هما : (باحث فاضل - وقارئ) والسيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي العاملي (١٨٧٤ - ١٩٥٧) وتكلا رزق، وراق لهما المشاركة بأبحاث في القضايا المطروحة دون إشارة لأطراف المناظرة .

ذلك كله فضلاً على بعض المثقفين الذين كانوا يشاركون بانطباعاتهم في باب المساجلات من الصحف التي حوت المساجلة (المجلة الجديدة - الحديث - الرسالة - البلاغ المقتطف - أدبي - الأزهر - الإمام - السياسة الأسبوعية - البصير) ومنهم الأستاذ عبد الله الزنكلوني والأستاذ محمود المنشاوي .

ب - تطور منهج التناظر :

فقد عول فيلكس فارس، وإسماعيل أدهم في مناقشاتهما السالفة على المنهج الجدلي [*] بوجه عام وبرهان [**] الخلف على وجه الخصوص غير

(*) الجدل (Dialectic) ويعني المناقشة والخصومة . وهو عند المناطقة قياس من مقدمات يقينية مسلم بصحتهما والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من عجز عن إدراك مقدمات البرهان أو التشكيك في الأجوبة المطروحة . وهو عند الفلاسفة فن الحوار والمناقشة لتوضيح المفاهيم وتحديدها وتبسيط التصورات وتأكيدها . وهو وسط بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية .

(**) البرهان في اللغة (Demonstration) هو الحجة الفاصلة البينة والمقصود ببرهان الخلف هو البرهان الكلامي الذي يقوم بتحليل نقيض القضية ليثبت كذبها ويبرهن على صدق رأي صاحب الدعوة وتهافت رأي خصمه . أو هو إثبات أن قضية ما صادقه بإثبات أن نقيضها مستحيل أو هو إثبات قضية ما بإبطال النتائج اللازمة عن نقيضها .

وهو يختلف عن الحجة العقلية التي ترتكن إلى اليقينات المستنتجة من العقل أو النظريات المستندة =

أنهما ومعظم من شاركهما في المناقشة رغبوا عن الجدل إلى الحجج العقلية .

والأسانيد العلمية تبعاً للقضايا المطروحة حتى اتخذت كتابات المتناظرين نهج المساجلات الفكرية والمطارحات العلمية الراقية وإن شذ عن ذلك بعض شيوخ الأزهر المتعصبين الذين اعتادوا نقض خصومهم بالخطب المنبرية والصفعات اللفظية التي تنأى عن أدب المناظرة، والاعتماد على الأدلة النقلية دون غيرها .

فنجد إسماعيل أدهم يعول على بعض النظريات الفلسفية والقوانين العلمية والوقائع التاريخية في تبرير إلحاده ونقداته للغة العربية وآدابها وتهافت فكرة الوحدة القومية .

وعلى الجانب الآخر نجد فيلكس فارس، ومحمد فريد وجدي، وعبد المتعال الصعيدي، ومحمد حسين هيكل، وبشر فارس، يتناولون آراءه بالتحليل العقلي ويرتكنون إلى الحجة النظرية لإثبات ما بها من أغاليط واضطراب وتناقض، وضعف أسانيدها وتهافت مصادرها .

بينما نزع يوسف الدجوي، ومصطفى صبري يسفهان من شخصه وآرائه بأسلوب أقرب للهجاء منه للنقد وإن كان الأخير قد جمع بين الأسلوب الخطابي والنقد العلمي في ردوده وانتقاداته .

أما الفريق الرابع أعني : بعض القراء الذين شاركوا في المساجلة فقد اتسمت أطروحاتهم بالمسحة النقدية في ثوب الاستفهام وطلب الإيضاح .

جـ- ثراء القضايا وتعدد الأفكار وتنوع الرؤى وتباين الاتجاهات :

لم تكن دراسة إسماعيل أدهم - من مصادر التاريخ الإسلامي التي نشرها بالإسكندرية في مارس ١٩٣٦، ثم نقده لكتاب (حياة محمد) لمحمد حسين

=

إلى العلم، ويعبر عن الأولى بالبرهان الرياضي وعن الثانية بالبرهان التجريبي . والحجة العقلية مرافقة للاستدلال ولها أشكال ثلاثة القياس - الاستقراء - التمثيل، وهي ترمي إلى صدق الدعوى أو كذبها .

هيكل في سبتمبر من نفس العام، وبحثه عن الزهاوي في مارس ١٩٣٧، ورسالته الشهيرة (لماذا أنا ملحد ؟ (التي نشرها في مجلة الإمام في أغسطس من نفس العام، ونقده كتاب (هكذا تكلم زرادشت لنيتشه الذي ترجمه فيلكس فارس في نوفمبر ١٩٣٨، والفصل الختامي من مناظرته بين الشرق والغرب في ديسمبر من نفس العام على صفحات الرسالة، والرد الأخير على نقود بشر فارس حول كتاب الأخير (مباحث عربية) الذي نشره على صفحات المقتطف في أغسطس ١٩٣٩، ودراسته عن عام الفيل وميلاد الرسول التي نشرها في مارس ١٩٤٠ بمجلة الرسالة من جهة ورسالة المنبر إلى الشرق العربي التي نشرها فيلكس فارس عام ١٩٣٦، وهكذا تكلم زرادشت عام ١٩٣٨، وتتمة مناظرته بين (الشرق والغرب) على صفحات الرسالة في شهر يوليو من نفس العام من جهة أخرى إلا فصل الخطاب في مناظراتهما حول الثقافة العربية من جهة، والأطروحة النقدية التي أثارت حمية المحافظين والمجددين على حد سواء من جهة أخرى .

فقد أعرب إسماعيل أدهم عن نزعته الإلحادية وانتصاره للغرب وعلومه وفلسفاته المادية معلناً تبرأه من الثقافة الإسلامية بثوابتها ومتغيراتها وانتماءه للجنس الطوراني الحر - وانضواءه تحت راية العلمانية التي رفعها كمال أتاتورك وقد أثار خلال حديثه العديد من القضايا عن مصدر الأديان، وفكرة الألوهية وبعض النظريات الفلسفية والعلمية التي تتعارض مع نظرية الخلق الغيبية (المصادفة - التطور - النشوء والارتقاء - الانتخاب الطبيعي) وتطرق كذلك إلى فلسفة الدين والنقد التاريخي للكتب المقدسة بعامة والحديث الشريف والسيرة النبوية، والقصص القرآني، وخصال العرب، وعلم الأنساب بخاصة، وغير ذلك من ثوابت الثقافة العربية، الأمر الذي انتهى به إلى مصادرة كتاباته الإلحادية وتوجيه تهمة المروق والارتداد إليه من قبل النيابة العمومية ثم انتحاره، ودفع الباحثين المستنيرين لدراسة التاريخ الإسلامي دراسة علمية للرد على مزاعم المستشرقين التي كان

يرددها إسماعيل أدهم ورفاقه من المستغربين فظهرت عشرات الكتب النقدية عن طبيعة العلاقة بين العلم والدين، وخطر الإلحاد وحاجة الإنسانية إلى الأديان وسلامة السنة وسيرة النبي ﷺ من التحريف ومصداقية الوحي، وتهافت كتابات المستشرقين .

وعلى الجانب الآخر نجد فيلكس فارس يفاخر بتدينه داعياً لوحدة الأديان والقومية العربية ومدافعاً عن أصالة لغته وآدابها ومحذراً بني جلدته من نقض ثوابت ثقافتهم طمعاً في مدنية الغرب الزائفة ومرغبهم في نقد المتغيرات الحضارية لسائر الأمم للاستفادة منها .

وظهر على أثر ذلك العديد من الجمعيات الداعية للتصالح بين الأديان والتعايش السلمي بينها وعقدت عشرات المؤتمرات حول الوحدة الوطنية، كما أضحت فكرة الوحدة العربية مأرباً يسعى إلى تحقيقه العديد من رجالات الفكر والأدب في مصر والشام، ومطمحاً يأمله العوام للشعور بقوميتهم المسلوبة .

أما عن المحاور الرئيسية التي دارت حولها المساجلة هي الدين (*)،

(*) لا تعد مناظرة فيلكس من أوليات المناظرات حول قضايا الدين وإشكالياته في الفكر العربي الحديث فقد سبقتها إلى ذلك مساجلة الأب لويس شيخو مع شبلي شميل، و أصحاب المقتطف حول الدار ونية وموقف الدين منها . وكذا حملة مجلة المشرق على العلمانية والماسونية، ومطارحة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع رينان ونقد كل من الشيخ على يوسف ومصطفى عبد الرازق ومحمد رشيد رضا ومحمد بخيت المطيعي لكتاب رينان (دين الإسلام والعلم) ونقض كل من أحمد لطفي السيد ومصطفي لطفي المنفلوطي، ومصطفي مشرفة ومحمد فريد وجدي لكتاب (مصر الحديثة) للورد كرومر وذلك فضلاً عن المناظرات المباشرة التي جرت على صفحات الصحف والمجلات نذكر منها مناظرة الإمام محمد عبده وفرح أنطون وهانوتو، وقاسم أمين والدوق داركور وعبد العزيز جاويش وفولوس .
ناهيك عن المثاقفات التي جرت بين المحافظين والمجددين حول علاقة الدين والدولة، والدين والفلسفة، والدين والعلم، والإعجاز العلمي للقرآن الكريم . ومقارنة المعارف الدينية بما جاء في الأساطير وادعاءات المستشرقين وشبها تهم حول القرآن والسنة وغير ذلك من القضايا .
أما مناظرة فيلكس فارس فهي أولى المناظرات الفكرية في الثقافة العربية التي ناقشت قضية الإيمان والإلحاد من جهة، وتجادلت حول مكانة الدين في الثقافة العربية من جهة أخرى ولا نعرف مساجلة أو =

القومية، اللغة وآدابها - كما أشرنا - ومن ثم كان لزاما على أطراف المساجلة الإجابة عن الأسئلة المطروحة :-

- هل الدين من الثوابت ولماذا ؟ وهل هناك تعارض بين الدين والعلم ؟ وما الضامن لسلامة الأديان ومصداقيتها ؟ وهل الشك في العقيدة من الأمور التي تكفلها حرية الفكر ؟ وما هو واجب شيوخ الأزهر تجاه الملحدين ؟
- هل الشعور القومي من الثوابت أم المتغيرات ؟ وهل القومية العربية فكرة وغاية أم حقيقة يجب التأكيد عليها ؟ وما طبيعة هذه الوحدة سياسية أم ثقافية ؟ وما هي معوقاتها ؟ وهل يتعارض الولاء لفكرة القومية مع الشعور بالانتماء للوطنية المحلية ؟
- هل اللغة العربية الفصحى من المشخصات والروابط والثوابت الثقافية ؟
- هل الآداب العربية من الثوابت ؟ وهل التطور الحضاري يقتضي التنازل عن سمات هذا الأدب وفنونه ؟ وهل تكون المحاكاة تجديداً في الأساليب أم تقليداً للقوالب والأفكار ؟ وهل هناك مجال للترجيح أو التفضيل بين آداب الشعوب ؟ وما معيار نجاح الفنون ؟

*   *   *

=

مناظرة سبقتها إلى ذلك إلا تلك المعاكظة التي جرت بين محمد عاكف شاعر الإسلام وتوفيق فكرت داعية الفلسفات الوضعية في تركيا و ذلك مع أخريات القرن ١٩ .

الفصل الأول

موقفهما من الدين

- أهمية الأديان .
- التعصب ووحدة الأديان .
- العقل والنقل والدين والعلم .
- الإلحاد وأسبابه ومخاطره .
- الإيمان وحرية الفكر .
- الموروث العقدي والتراث الديني .
- الجمعيات الإلحادية .
- يهود الدونمة .
- الاستشراق الديني .
- الروحية الحديثة .
- المصادفة .
- الدستور ودين الدولة .

فيلكس فارس وقضايا الإيمان ..

لقد أعرب فيلكس فارس عن وجهته المحافظة في عنوان اكبر مؤلفاته (رسالة المنبر إلى الشرق) تلك الرسالة التي أهداها إلى قادة الشرق العربي الذين يعملون على إحياء قوميته وبعث فضائله وامجاده، واكد في سطورها الأولى أن الدين من أرسخ الثوابت الثقافية والقوى الدافعة التي كانت وراء تقدم حضارة الشرق العربي في عصور ازدهاره ويقول : (... فإذا ما افتخرت قوميات الدنيا بالعرق فإنما نحن نباهي بالفكرة الحية السماوية التي أقامت من شتاتنا أسرة واحدة، كلمة التعارف بينها اسم الواحد الأحد رب العالمين) [1] .

وقد حاول فارس الإجابة على الأسئلة المطروحة من خلال تصديه للنزعات الإلحادية التي تفشت في الشرق العربي منذ مطلع العقد الثالث من هذا القرن، وترويجه لفكرة وحدة الأديان، والأخوة الدينية:- فقد أدرك فيلكس فارس خطر ذيوع الفلسفات المادية والنزعات الإلحادية بين المثقفين المصريين بخاصة والشرقيين بعامة، فراح يوضح لبني جلدته من المسلمين قبل المسيحيين أهمية الدين للحياة الإنسانية ودوره الفعال في تماسك المجتمع ويكشف لهم عن زيف الحياة المادية وتهافت الفلسفات الإلحادية وعجزها عن تحقيق السعادة لمعتنقيها وبين أن الدينين المسيحي، والإسلامي اللذين يعتنقهما معظم الشرقيين لم يكنا أبداً علة انحطاطهم او تخلفهم بل على العكس من ذلك تماماً، فإن علة انحطاط الحضارة الغربية ترد إلى ابتعاد أهلها عن جوهر عقائدهم وتخليهم عن الأصيل من تقاليدهم وعاداتهم باسم المدنية ومسايرة العصر ويقول عن انحطاط مدنية أوربا (رات بلاد الغرب أن الدين أصبح سلطة تواطأت طويلا مع السلطان المطلق وما حوله من سادات الإقطاع وامتنع عليها أن تسلخ إنجيل عيسى عن هذه السلطة فأنكرتها، وانكرت عيسى وتعاليمه ... وسارت المدنية الحديثة في طريقها

مستنيرة بالعلم الوضعي منكرة كل ما لا تقع الحواس عليه فأصبحت القوة وحدها المسيطر الأعلى تنبسط قاعدة رهيبة للعجل الذهبي تحده باعتلائها ويمدها بلمعانه) [٢] .

(يتضح للمفكر مما تقدم كيف تعالج المسائل المعقدة في أوربا في ما يتعلق بأحوال الحياة، فإن الأفكار مشبعة هنالك بعداء الأمم وبكيد الطبقات المختلفة فإذا دعي الشعب هنالك إلى التوليد فإنما يدعي باسم الوطن لإعداد جنود المعارك هجوماً أو دفاعاً، وإذا ما دعي إلى مقاطعة الغريزة المولدة فإنما يدعي بعاطفة الكيد للامتناع عن إيجاد السواعد العاملة يستعبدها أرباب الأموال، وإذا ما وقف مفكر يأخذ بالمبادئ الروحية رافعاً عقيرته على هذه النظريات قامت قيامة الفلاسفة الماديين عليه، واتهموه بالعته والجهل الفاضح [٣].

من مثل موقف الرومان، ومن مثل موقف العرب حين سادت الخرافات بين الشعوب خرجت أوربا إلى عهدها الجديد، ولكن عيسى لم يكن هاديها، ولا كان محمد ماشياً في طليعتها، كان إنجيل الغرب حقوق الإنسان التي كتبها الثائرون بالدم المتمرد، وكان قرآنها القوانين التي سنها نابليون لإقامة الموازنة بين الحقوق، ولكن هذا الإنجيل الحديث الذي استمد من إنجيل عيسى المساواة والإنصاف لم يتناول سواهما من مبادئ الإحسان والعطف والمغفرة والرحمة، وهذا القرآن الجديد قوانين نابليون المستمدة من مذاهب الأئمة في الشرع الإسلامي وقف عند حد التنظيم المادي لحقوق الناس، فقصر عن الأخذ بما في قرآن النبي الهادي من الدعوة إلى المعروف والبر بالأدنيين والأبعدين من بني الإنسان)، (إن السامية انارت الغرب طوال الأجيال غير أن إشعاعها لم ينفذ إلا إلى أرواح العباقرة في شعوبه، وهذه الآثار الأدبية الرائعة التي تهز النفوس والتي يباهي أبناء الجرمن واللاتينيين بها لا تفيض على المشاعر بفقرة إلا ويرى الشرقي وراءها آية من توراته، أو إنجيله، أو قرآنه ... فإن الروح السامية لن تنفك تتجه في جهادها الأكبر

نحو هذا الإله الذي يدعوه (شرقياً) ليحقره بتحقيرنا وهو الإله الواحد الأحد رب العالمين) [4] .

ويبدو من أقواله السابقة أنه أراد أن يكشف زيف ادعاءات خصمه (إسماعيل ادهم) ورصفائه الذين زعموا أن قارب الإلحاد هو الذي حمل أوروبا إلى أرض الواقع حيث العلم والحضارة، وذلك بفضحه عورات المجتمع الأوروبي وأدرانه الخبيثة التي سوف تؤدي حتماً إلى انهياره، واجتهد في الوقت نفسه في تبصير بني جلدته في المشرق العربي بأن إنجيل عيسى وقرآن محمد ﷺ من الأركان الثابتة للمجتمع العربي التي لا يحصد تاركها أو ناقدها إلا ترياق الأفاعي الذي تنفثه فلسفات الغرب المادية موتاً . المتمثل في الماركسية التي أهدرت حقوق الفرد باسم المجتمع، والنتشوية التي دعت لنزع الرحمة من القلوب تحت شعار الغلبة للأقوى، والراسمالية التي استعبدت الطبقات الكادحة بهيمنة أموالها . وغير ذلك من السموم التي تسللت إلى مجتمعنا كثوابت عوضاً عن الدين الذي عده ملاحدة الغرب من المتغيرات .

ووضح كذلك أن أوروبا العلمانية لم تنقض إنجيل يسوع إلا لاستبداد من نصبوا أنفسهم أرباباً لكنيسته، فجاوروا على الدين والدنيا معاً فسادت الخرافات، وظهر الزيف على التعاليم الإنجيلية . فرغب الأوربيون عن الكنائس وعباداتها إلى دساتير زعموا أنها من فيض أريحية الساسة والفلاسفة، غير أن الحقيقة تكشف أن إيجابياتها مستمدة من روح المسيح وقرآن المسلمين، الأمر الذي يؤكد أن الحضارة الأوربية لم تنقد الدين في ذاته بل نقدت ساسته فالدين والحياة الإنسانية صنوان لا يمكن الفصل بينهما لسلامة الأنفس وصلاح المجتمعات .

وانتهى إلى أن الدين الحق لم يكن قط مسبتاً للعقول ومثبطاً للهمم بل ما برح يؤسس النظم ويرسي دعائم الأخلاق ويثبت القيم الروحية التي تكفل السعادة للجنس البشري وذلك على العكس تماماً من النظم الاجتماعية التي

استحدثها الغرب بحثاً عن الأمان والسكينة والسلام الاجتماعي، وسرعان ما يهدم ما صنع ليبحث من جديد عما افتقده بعزوفه عن الأديان . ويختم حديثه في هذا المضمار بقوله (وقد اتضح لدينا فوق ذلك أن اتهام الدين بما يأتيه ابناء الضلال الاجتماعي من مخالفة لروح الدين نفسه إنما هو انخداع إن لم يكن تحاملاً أو هو الجهل بما قصده عيسى ومحمد للناس من إصلاح وصلاح [٥] .

ويبرر فيلكس فارس جعله الدين من الثوابت في الثقافة الشرقية بعامة والعربية منها بخاصة بتأكيده على أن عقيدة الألوهية جبلة عند الساميين لا يمكن طمسها أو تبديلها ويبرهن على ذلك بالواقعات التاريخية التي طالما اكدها علماء الأنثروبولوجيا وفلاسفة التاريخ الا وهى (إن نفسية الشرقي وعقليته مستعدة بفطرتها للتأليه والإيمان بالغيبيات والتشبث بالأديان التي نبتت فيها) . وقد حمل على هذه المقدمة العلمية مقدمة أخرى تؤكد النتيجة التي يرمي إليها وهى أن الشرقي المؤمن بالأديان والعربي المسيحي والمسلم لم يحل إيمانهم بالله بينه وبين التعليم وإقامة الحضارات، واكثر من ذلك أن الحضارة الإسلامية كانت ثمرة تعاون اليهود والمسيحيين والمسلمين الأمر الذي تسقط معه كل محاولات الماديين والملحدين لنقض الدين وتبديل سنة الله في خلقه، وفطرة الإنسان التي صانها الشرقي، بينما جحدها الغربي وأراد عبثاً أن يصيب الشرق بآفة الإلحاد ويقول (... وكما أن الفرد إذ اقتيد مرغماً إلى تطبيق حياته على غير السنن التي تتوافق وفطرته يضل السبيل، فتنقلب بواعث اللذة والسعادة فيه إلى مصادر ألم وشقاء، كذلك تشقى الشعوب التي قضى عليها بأن تأخذ بسنن غريبة عنها في تفكيرها وشعورها .

إن الشعوب التي تحدرت من السامية واستقرت حوافز القومية الشرقية فيها بكرور الأجيال فطرة خاصة تتميز عن الفطرة الآرية التي كانت أساساً للحضارة الغربية لاتينية وجرمنية، وتتجلى هذه الفطرة في بلدان البحر

الأبيض المتوسط الآهلة بحفدة الأقوام الذين أصغوا إلى أصوات موسى وعيسى واحمد تخاطب فيهم ما ورثوه عن الرعاة الأقدمين الذين تمردوا على القوة بالحق وعلى الشرك بالتوحيد) (٦) .

* * *

وينتقل فيلكس فارس إلى مناقشة قضية الإلحاد واسبابه وآثاره على الشرق العربي مبيناً أن نقض الدين وهو أرسخ الثوابت في ثقافتنا بمعول الإلحاد الغربي لن يحررنا من جمودنا ولا يوصلنا إلى ما نطمح إليه من رقي ومجد بل إلى العكس من ذلك تماماً يلقي بنا عبيداً أذلاء لفلسفات الغرب المادية التي نزعت من قيمها الجديدة كل أثره للرحمة والحب والتعاون (٧) .

كما أن الاغترار بالعقل الإنساني وقدراته، والتقدم العلمي وإنجازاته وثمراته لا يغني عن الإيمان والشعور بالضعف والضآلة أمام الخالق الذي يرد إليه كل شيء . كما أن التجبر والتعملق، والدعوة لقهر الضعف لن يؤدي إلى السعادة التي يشعر بها المتعبد في صلاة المطمئن إلى عدالة الله ورعايته وتوفيقه إن اجتهد في سعيه للحياة، واخلص في عمله لها طائعاً للحكمة المحمدية (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً). والعزوف عن فلسفة البقاء للأقوى التي يدعونا الغرب للعمل بها ويقول (إن بدعة الإنسان المتفوق إنما هي في تقديرنا تشوق نفس شعرت بأنها كانت وستكون، وقد ضرب الإلحاد حولها نطاقاً فتوهمت انها ستبلغ في هذه الحياة ما ليس من هذه الحياة) (٨) .

(يقول المناظر ... إن علينا أن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً، ثم يقف فلا يورد الشق الثاني من هذه الآية العربية وهو واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً) غير أن على أن ألفت مناظري إلى أن الملحد لا يمكنه دون ان ينقض مبداه ان يعمل لدنياه كأنه يعيش أبداً لأنه يعلم أنه صائر إلى العدم وان أبناءه مولودون لدود القبور فهو طالب بالتنعم في يومه ما استطاع . إن من لا أبدية له لا عذر له) (٩) .

كما ذهب إلى أن ربط الإلحاد بالتقدم والإيمان بالجمود زعم يفتقر إلى السند العلمي وسرعان ما تفضح تهافته الواقعات التاريخية، مبينا أن إيمان العرب بالإسلام والمسيحية لم يحل بينهم وبين تقدمهم في علوم الطب والفلك والصيدلة والكيمياء والميكانيكا ... بل على العكس من ذلك تماماً فقد دفعهم التوكل على الله وليس التواكل عليه إلى تشييد أعظم الحضارات الإنسانية باعتراف المنصفين من الغرب كما أن إيمان أديسون وماركوني بالحقيقة اليسوعية لم يحل بينهما وبين اكتشافاتهما العلمية يقول (أي صديقي أدهم ... إما أن يكون الشرقي هذا المستسلم الضعيف فمما يكذبه التاريخ، تاريخ المسيحية وتاريخ الإسلام على السواء، فما كان المسيحيون الأولون ليجبنوا حتى بين أشداق الأسود وما كان المسلمون إلا مجاهدين بالجهادين توكلوا فما توكلوا وسلموا أمرهم لله فما استسلموا لزعازع الحياة بل أرغموها إرغاماً ليسيطروا عليها بمكارم الأخلاق. أما قول المناظر بأن العقلية الغربية تناضل ضد الغيب فقول فيه جنوح في التعبير، ولا نعتقد أن الدكتور أدهم يقصد الغيب بل أسرار المادة وما يكمن فيها من تفاعل لأن الغرب إنما هو من هذه الإنسانية التي حدت قواها فوقفت واجمة أمام نظام الكون وسر الحياة والموت، وما نعلم أن العمل على درس خفايا المادة كان وقفا على الغرب دون سواه وقد رأينا العرب يذهبون إلى أبعد الأشواط في هذا السبيل) [10] . وراح يبين لمناظره أن الإلحاد وإن كان من الأمراض التي تفتك بالحضارات فإن العادات الفاسدة والتقاليد البالية والأنفس المريضة والعقول الجامدة التي تنسب إلى الأديان وتعلق بها لا تقل خطراً عن الإلحاد بل هي العلة الحقيقية وراء تخلف الشرق العربي ويقول (لقد ذهبت الطوائف الدينية كل من جهتها مذاهب جد غريبة عن روح الدين الذي أنار الدنيا من مشارقها، حتى أصبح من السهل عليها أن تعتنق الإلحاد من أن تقضى على تعصبها وتطرح التأويل التي تقضي على اتحادها على الأقل في إقامة حضارة تكفل حياتها . لقد تبلبلت النظم الاجتماعية بيننا إلى درجة يسهل على

شعوبنا فيها أن تغرق فطرتها الأصلية المريضة في تيارات مدنية الغرب من أن تستفيد منها قوتها وتعمل على شفائها . إن الاندفاع إلى الأغوار اسهل على المتعب من العودة إلى تسلق الذري الذي انزلق عنها. ولكن اترضى النفوس العربية النابهة التي لا تجهل ما يكمن في هذه البلاد من قوى ان تتخير الجمود فلا تقوم بواجبها لتحول دون انتحار شعب بزغت أنوار الهداية من آفاقه وبقيت حضارته مدى أربعين قرنا محوراً لتيارات التفكير في العالم) [11].

وقد فطن فيلكس إلى ان فلسفة نيتشة الإلحادية هي الترياق الذي تجرعه مناظره وراح ينفثه سماً في الثقافة العربية، فأبى إلا ان يتناول نزعة السوبرمان بالنقد والتحليل محذراً بني جلدته من خطورة ذيوع أفكار نيتشة الإلحادية بين الشبيبة العربية المؤمنة موضحاً أن الفيلسوف الألماني أراد ان يهدم مدينة المسيح السماوية بحجة أنها مدينة خرافية توهمها الضعفاء والمعاقون خوفاً من قوانين الحياة التي تلفظهم وتطردهم من مدينتها التي لا بقاء فيها إلا للأصلح والأقوى .

وراح يؤكد أن فلسفة نيتشة التي أحدثت ضجة في الغرب تهدم ذاتها بذاتها لأن صاحبها إذا كان قد توهم موت الإله الشرقي الضعيف الذي يدعو إلى التراحم إلا أنه لم يستطع حماية الإله الذي اصطفاه للغرب، فسرعان ما قتله الصراع على السيطرة والهيمنة تبعاً للقانون الذي جعل منه إلهاً ألا وهو البقاء للأقوى (والغريب في فلسفة نيتشة التي أحدثت ضجة في الغرب حتى بين كبار مفكريها أنها تهدم ذاتها بذاتها لأن هذا الفيلسوف الذي قتل الإله الذي أبدعه هو، لا بالإشفاق والرحمة، بل بالعنف والقوة والقسوة التي أقامه على قاعدتها) [12] .

وذهب كذلك إلى أنه من الخطأ الاعتقاد أن الأديان السماوية لم تعن بالحياة ومشكلاتها بل على العكس من ذلك تماماً فالديانات ما هي إلا دساتير لتنظيم العلاقات بين الناس بعضهم البعض من جهة وبينهم وبين ربهم من جهة أخرى، كما أنها ليست ديانات مستغرقة في المثالية والخيال كما يظن

نيتشة بل إن طبيعتها الخيرة جاءت لتحد من الإسراف في اللذات والمتع الجسدية وبين أن الدين الطبيعي والشرائع الإنسانية التي ينادي بها الوضعيون لا يمكن الاعتماد عليها في تسييس حياة الإنسان وذلك لأنه على الرغم من دقة القوانين الوضعية فإنها عاجزة عن تحقيق العدالة إذا ما قورنت بالعدالة الإلهية (١٣) .

ويقول (قد تتناقض الأحكام التي تسنها الحكومات والجماعات في مجال الأزمات مستوحاة من حالة مؤقتة تدفع إليها حاجة ملحة، فتكتب الواح تستبدل بتبدل الوضع والملابسات ولكن السنن التي تستلهم من الشريعة الموصي بها لا يمكن أن تتعارض إذا هي سلمت من دخيلات الأوضاع الإنسانية، وكل شرعة أصيلة تحتفظ بطابع مصدرها تتوافق حتما وكل شريعة تحدرت مثلها من ذلك الأصل) (١٤).

لقد تمرد نيتشة أمام العدم كما قلنا وخفيت عنه حقيقة الدين الذي أخذ به الغرب عن عيسى فأحاطه بالمعميات كما خفي عنه حقيقة ما أنزل على محمد فشوهه هذا الغرب بالافتراء والتشنيع تعصباً وجهلاً .

ولو تسني لنيتشة أن ينفذ إلى حقيقة الإيمان الذي دعا عيسى إليه مكملا ما جاء به موسى لكان تجلي له إيمانا بالقوة ترفع الضعفاء لا بالضعف يسلط عليهم الأقوياء ولو تسني له أن يستنير بما جاء به الإسلام من مبادئ اجتماعية علمية عليا تماشي ما جاء به عيسى ولا تنقضه لأدرك أن في الدين الحق دستوراً يهدم كل ما أراد هو هدمه من صروح الفساد في المجتمع ويوجد الإنسان المتصف بمكارم الأخلاق محباً للحياة والقوة والجمال والحرية دون أن يكسر حلقة الإنسانية ويحاول الانطلاق منها وهو لا يزال يلبس تراب الأرض ويرسف في أغلالها) (١٥) .

وانتهى إلى أن غايتنا التي يجب أن تتضافر من أجلها الجهود هي رد الدين إلى سذاجته الأولى الخالصة غير المشوبة وتخليصه مما حاق به من أوهام وخرافات بفعل المدنيات التي توالت على الكتب المنزلة فألصقت بها من قبيح

عاداتها ما حال بين الإنسان المؤمن بهاتيك الأديان واستخلاص ثوابتها من متغيراتها والتمييز بين أصولها وفروعها وعوالقها مؤكداً أن الدين في حقيقته لم يكن قط مأوى للمستضعفين ولا مرتعاً للعطالى والخاملين ولا سجنا للأيقاظ الناجعين بل كان وسوف يظل قانوناً إلهياً لسعادة البشرية ويقول (أبى الله أن يكون ما أنزل من وحي للناس مصدراً لشقاء الناس ولكن الأديان لم تسلم في تنظيمها للحياة من شوائب المدنيات التي ارادت إصلاحها فإن تلك المدنيات لم تنقرض دون أن تترك للجميع ميراثاً ثقيلاً من ترهاتها ... إذا كان موسى قد تمكن من أن يهدي إلى عقيدة جديدة من التوحيد وقعت بهم إلى احتمال الاضطهاد ومواجهة الموت، فإن هؤلاء الناس قد أرغموا عقيدتهم في حياتهم فأقاموا في صحراء تيههم العجل الذهبي الذي كان خياله لم يزل سائداً على غرائزهم . إذا كان عيسى قد حرر الروح من قيود الطقوس وجعل الإنسان كاهناً لنفسه في هيكل مده الأفق وسقفه السماء وإذا كان قد وضع المرأة في مقام من الصيانة اعتبر فيه النظر المنحرف إليها دنساً، فإن المدنيات التي أراد إصلاحها ألصقت بأتباعه في حياتهم ما لا يصح معه وصف تلك الحياة بالمدنية العيسوية . وإذا كان محمد قد قدس حياة الفرد بالجهاد الأكبر ودعا إلى سيادة العقل على النقل وتبديل الأحكام بتبدل الأزمان وحرر المرأة من ذل الجاهلية فإن حياة أتباعه الاجتماعية لم تزل تشوبها ضلالات المدنيات التي أراد إصلاحها فاستبقت تلك الحياة على كثير من مفسدات الجاهلية والفرس واليونان ما لا يصح معه وصف تلك الحياة بالمدنية الإسلامية . وأن يشك الشرق اليوم تبلبل أحواله الاجتماعية طالباً إصلاحها فما كان شاكياً أديانه وما يطمح مفكروه إلى تناول الكتب المقدسة بنقد أو تعديل فإن ما فسد فينا ليس من هذه الكتب بل مما حبكته كل فئة منا حول كتابها من بدع في الحياة تناقض مبدأ الحياة نفسه)[16] .

* * *

ويتعرض فيلكس فارس لقضية أخرى من قضايا الإيمان والإلحاد الا وهي

زعم بعض الفلاسفة الوضعيين أن علة معظم الحروب والصراعات التي ظهرت على مر التاريخ كانت ترد إلى المعتقد الديني وأن تعدد الأديان والرسالات كان وراء الخصومات التي نشأت بين المجتمعات والشعوب (*) (١٧) بينما الإلحاد من الأمور الشخصية التي لا تثير الخصومات ولا تشعل نار التعصب كما أنه لا يحجر على حرية العقل في طلب الحقيقة واستبعاد ما لا يروق له من المعارف بغض النظر عن مصدرها . فذهب إلى أن إلحاد أوربا في الماضي وانصرافها عن الدين في الحاضر لم يمنع الحروب ولم يحل بين الأحقاد والمطامع وبين القوى المتحفزة ليأكل قويها ضعيفها .

كما أن الإيمان بالله في الشرق في العصور الغابرة لم يحل بين أهله وبين إقامة الحضارات والتدين بالقيم السامية التي تسعى لسعادة البشر، وراح يؤكد على أن تعدد الأديان في الشرق ما هو إلا عرض يخفى جوهرها الواحد وأن الخلافات بينها لا ترد إلى علة فيها بل ترد إلى أهلها الذين لم يتمسكوا بأصولها وصلب عقيدتها ويقول (إن الأديان في الشرق لا تحول دون اتفاق أبنائه ومن رأى في الإنجيل والقرآن ما يدفع إلى الشقاق ويؤدي إلى خلاف فقد جهل حقيقة الإنجيل والقرآن .

وكلاهما إلهام الحق المطلق يتعالى من أن تتناوله فكرة إنسانية بإصلاح وتحوير، ليولّي المسيحي وجهة شطر الشرق وليولّي المسلم وجْهه شطر القبلة إنهما لجهتان مختلفتان في الابتداء ولكنهما ينتهيان إلى وجه الله الحق والحق محور الكائنات وقطبها) (١٨) .

ويمضي مؤكداً ما ذهب إليه متخذاً من فكرة وحدة الأديان (*) سنداً له

(*) لقد سبق محمد بن زكريا الرازي الوضعيين وعلى رأسهم برتراند رسل في زعمه أن تعدد الديانات السماوية كان وراء الخصومات والحروب والفرقة والعداء بين البشر وذلك خلال مناظرته مع أبي حاتم الرازي .

(*) وحدة الأديان Religion Unity :

فكرة اعتنقها القائلون بوحدة الوجود " Pantheism " من الصوفية قديما ثم تطورت وأخذت أنماطاً وأشكالاً عدة منها التصالح، والتعايش، والسلام بين الأديان .

=

مبيناً أن غاية النساك والعباد في الملل المتعددة هي الاتحاد بالحقيقة الإلهية وأن الأرواح التي تثقلها الأحقاد هي التي تأبى التسليم بالوحدة الإنسانية وتناغم الوجود الذي يصلي صلاة الوحدانية ويقول (أي خلاف يمكن ان ينشأ بين ساجدين خاشعين يرتفعان بالروح إلى الدائرة التي تضمحل فيها اهواء الإنسان وسفا سف الحياة بل أي موحد لله يشرك بوحدة الإنسانية دون أن

=

فترد جذورها إلى شانكارا الحكيم الهندي القائل (اعبد الله في أي معبد شئت، أو اركع أمام أي إله) . وظهرت عند إخوان الصفا بوضوح في توحيدهم بين سائر الملل الإنسانية والسماوية فهم ينظرون إليها جميعاً باعتبارها تسعى إلى هداية الإنسان والارتقاء بأخلاقه وقيمه الروحية، وتبدو الفكرة كذلك في اعتقادهم بالرسول السابع المنتظر الذي سوف يقوم برد الأديان التي استلهمت روحها منه إلى أصلها. وقد تحورت هذه الفكرة في الثقافة الإسلامية الحديثة واستحالت دعوة للتصالح بين الأديان وذلك لأن الإسلام في رأي دعاتها يعد ناسخاً لما جاء قبله من جهة وأن الفروق الموجودة بين القرآن والكتاب المقدس لا يمكن تجاوزها ومن ثم فالصورة الوحيدة المقبولة لوحدة الأديان في الفكر الإسلامي الحديث هي اعتناق الإسلام .

وذهب جمال الدين الأفغاني إلى أن جل الديانات السماوية تسعى لغاية واحدة وأن ما بها من خلافات يرد إلى رؤساء تلك الديانات الذين يتاجرون بالدين . وتعد أولى الجمعيات التي تبنت هذه الفكرة في الفكر الإسلامي الحديث هي جمعية التأليف والتقريب بين الديانات السماوية التي أنشأها محمد عبده في لبنان خلال إقامته هناك . وقد قوبلت هذه الدعوة باستحسان من القس إسحاق تيلر البروتستانتي في إنجلترا الذي كان يسعى في كتاباته للتقريب بين الأديان .

وجمعية الإخاء الديني التي ظهرت في القاهرة في أخريات العقد الرابع من هذا القرن ومن أشهر المؤتمرات العالمية التي انعقدت لهذا الغرض في هذه الآونة المؤتمر العالمي للأديان بلندن عام ١٩٣٦ وقد شارك فيه الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر آنذاك .

ومن أشهر الجمعيات العالمية جمعية الإخاء الديني التي ظهرت في لبنان على يد المبشر الأمريكي هوبكنز في مطلع النصف الثاني من هذا القرن وجمعية حلف بغداد التي ظهرت عام ١٩٥٥ م . وكان الغرض من إنشائها محاربة الشيوعية وتوحيد الجهود لذلك باعتبارها الممثل المعاصر للإلحاد . وما برحت الجهود على الصعيدين العالمي والعربي تسعى لتحقيق التصالح بين الأديان والسلام بينها وذلك عن طريق عقد المؤتمرات ونشر الجمعيات . ولفكرة وحدة الأديان صور أخرى عند البهائيين والماسونيين وأنصار الروحية الحديثة . ومن الطريف أن نجد لها صيغاً في كتابات العلمانيين فقد نظر كل من سبنسر وتايلور ودوركايم فريز للأديان على أنها ظاهرة إنسانية واحدة، ومن ثم تخضع لقانون التطور، الأمر الذي يجعل منها كياناً واحداً له بداية ونهاية .

يصبح مشركاً بالله نفسه .

إن اتباع الأديان المختلفة في مذاهبها على الأرض كالواقفين عند قاعدة الهرم تتنكر الفئة الماثلة لنظر الفئة المقابلة لها على بعد المجال ومن نهض بنفسه من الفئتين سالكاً مذهبه بالاعتلاء إلى الذروة لا بد له أن يلتقي على نقطة موقف واحد ومن يرتقي ارتقاءه من الجهة المقابلة إن الأرواح المتثاقلة وحدها تتناكر في دينها لأنها رازحة لا تريد نفض التراب عنها فهي تنظر إلى الذروة من أعماق موقفها وتظن انها بلغت الأوج الأعلى فكأنها في وهمها تريد استنزال الله إلى شركها بدلاً من الاعتلاء طلباً للوحدة فيه) [١٩] .

وقد اكد معاصرو فيلكس فارس على أن قوة وازعه الديني وإعلاءه من شأن الحرية وتسامحه العقدي، ودعوته للأخوة الدينية لا ترد إلى تعاليم ملته المارونية [*] [٢٠]، بل ترد إلى عاملين أساسيين :-

---

(*) المارونية : تنسب طائفة الموارنة إلى القديس (مار مارون) ت ٤١٠ م بلبنان . وقد تمركزت هذه الطائفة في أول عهدها بـ (بشرى) بشمال لبنان .

وكان عدد الاكليروس الماروني في القرن الثامن عشر لا يتجاوز أربعة عشر أسقفا ذلك فضلاً عن بطريركية وعدد غير قليل من القساوسة والرهبان . وكان بطريرك المارونية تابعاً لبابا روما وينتخب من قبل العامة والأعيان ورجال الاكليروس الماروني وقد اقتصر انتخابه منذ بداية القرن التاسع عشر على رجال الدين وقد واكب ذلك العديد من مظاهر الإصلاح على الكنيسة المارونية حتى أضحت الملجأ الذي يأوي إليه كل صاحب حاجة من أرباب الطائفة . وقد ساعد ارتقاء المستوى العلمي والثقافي لرجالاتها على النهوض بشئون الموارنة حتى أضحت الكنيسة المارونية من أقوى الكنائس المسيحية في لبنان على المستويين السياسي والاجتماعي وقد اتخذت من تعضيد فرنسا لها تكأة لفرض نفوذها لا في لبنان فحسب بل في بلاد الشام، وذلك منذ مطلع القرن العشرين ومن مظاهر ذلك احتلالهم الوظائف العامة وشغلهم المناصب العليا منها، ذلك فضلاً على تواجدهم الملحوظ في الجيش وقد نجحت فرنسا في صبغ الطائفة المارونية بصبغتها الثقافية وجعلوا من لبنان دولة مسيحية على الرغم من تمركز الشيعة فيها . ويعتقد المارونيون أنهم حلقة وصل بين الشرق والغرب إذ أخذوا من الشرق سماحته وروحانيته ولغته وأخذوا من الغرب مدنيته وثقافته غير أنهم يستنكرون أن يلصق بهم بعض الكتاب والصحفيين والسياسيين العروبة ويعتبرون ذلك إزعاجاً لهم . وذلك على العكس تماماً من طائفة الروم الأرثوذكس التي كانت أكثر حماساً لفكرة القومية العربية وتعاطفاً وتسامحاً مع المسلمين . وقد بلغ عدد سكان لبنان عام ١٩٣٩ . (٧٥٠ ألف نسمة) تشمل كل الطوائف فقد بلغ عدد المارونيين (٢٧٠
=

أولهما : تأثره بوالده الذي كان يأبى الظلم والتعصب في شتى صوره الأمر الذي دفعه إلى النزوح إلى مصر في مطلع القرن العشرين وإصدار جريدة (صدى الشرق) ليحارب على صفحاتها المظالم التي كانت تقع على لبنان وأهله سواء من المارونيين أنفسهم أو من الإدارة العثمانية [٢١] .

وثانيها : ثقافته الشرقية وتأثره بكتابات المصلحين من أمثال بطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وحسين الجسر، وميخائيل نعيمه وغيرهم من النهضويين الذين أعلوا من شأن القيم الروحية ونبذ الخلافات المذهبية وعملوا مخلصين لإنهاض الأمة العربية والإسلامية من كبوتها، وحملوا على الإلحاد لإيمانهم الراسخ بأن إصلاح الشرق وإنهاضه لا ينجح إلا عن طريق الدين [٢٢] .

* * *

ولا غرو في أن كتابات فيلكس فارس - سالفة الذكر عن الدين قد قوبلت بالغبطة والاستحسان من قبل الرأي العام التابع حيث كان قراؤه ومستمعوه من شبيبة المثقفين العرب من جهة وبالتأييد والمؤازرة والمشاركة النقدية في معركته مع إسماعيل ادهم من قبل الرأي العام القائد (الكتاب، الصحفيون، وأرباب النزاعات الصوفية - ورواد المحافل الماسونية، ورجال الديانتين المسيحية والإسلامية) من جهة أخرى .

ويبدو ذلك بوضوح في حديث رئيس الطائفة المارونية عنه (إن فيلكس فارس رجل دنا بفلسفته الصوفية إلى مراتب الأنبياء والقديسين) . وكذا في مرثيات كل من زكي مبارك، وخليل شيبوب، وفريد جبران، ونمر غبريال، وعبد القادر العوّا، وعطية السيد التي كشفت عن مدى إخلاص فيلكس فارس لرسالته الإصلاحية .

=

ألف)، والأرثوذكس (٤٦ ألف نسمة) والروم الكاثوليك (٢٦ ألف نسمة) والأرمن الأرثوذكس (٦ آلاف نسمة) والأرمن الكاثوليك (٦ آلاف نسمة)، والبروتستانت (٧آلاف نسمة)، ومن المسلمين السنيين (١٧٧ ألف نسمة)، والشيعيين (١٥٥٠ ألف نسمة)، والدروز (٥٣ ألف نسمة)، واليهود (٤آلاف نسمة) .

ورسوخ إيمانه وسلامة عقيدته الأمر الذي كان وراء حب وتأييد محمد رشيد رضا، ومصطفى المراغي، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى عبد الرازق، وغيرهم من تلاميذ الإمام الذين كانوا يعتبرونه واحداً منهم . وقد صورت عبارات الألم والحزن التي جرت على ألسنة الشبيبة من الأزهريين الذين حضروا حفل تأبينه سناء مكانته في عقولهم وعظمها في قلوبهم تلك التي جاء فيها بأنه الداعية الذي فطن إلى الدين الحق الذي جمع بين ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى ومحمد ﷺ وقال قولته المشهورة (ومن رأى في الإنجيل والقرآن ما يدفع إلى شقاق ويؤدي إلى خلاف فقد جهل حقيقة الإنجيل والقرآن) [٢٣] .

وليس هناك أدل على أثر كتابات فيلكس فارس ومناظرته مع إسماعيل أدهم في الثقافة العربية من هاتيك الجهود التي تآزرت لمكافحة الإلحاد الذي تسلل إليها . متلبساً أفكار داروين تارة ومادية بخنر تارة ثانية، وفلسفة الدين ونقد الأديان تارة ثالثة، والتفسير المادي والاجتماعي للتاريخ تارة رابعة والتمسح في قانون المصادفة والتشدق بمزاعم المستشرقين تارة خامسة، وذلك منذ أخريات القرن التاسع عشر . فلم يكن فيلكس هو الفارس الأوحد الذي حمل على الإلحاد والماديين بل تسيف من ورائه أئمة المحافظين من المسلمين والمسيحيين على حد سواء ذلك فضلاً على الشبيبة من المجددين الذين راحوا يرمون مزاعم المغتربين بنقودهم العقلية متحصنين بقرآنهم وإنجيلهم .

فنجد على سبيل المثال (مجلة الإسلام الأسبوعية) تحث الحكومة على مصادرة الكتب الإلحادية وتحرض العامة على مقاطعة الملحدين [٢٤]. وراحت مجلة الإخوان المسلمين تنبه رجالات الإسلام والمسيحيين للعدو الذي يتوعدهم وتكشف لهم عن طبيعة المصير الذي سوف تؤول إليه الأديان في ظل إباحة ذيوع النزعات المادية في الراي العام [٢٥].

بينما نزع فريق آخر من الكتاب إلى حث الأزهر للعمل على التوفيق بين

الدين والعلم وذلك عن طريق وضع تفاسير حديثة تتواءم مع الثوابت العلمية التي يتحصن بها الملحدون في حملتهم على الإسلام [٢٦] .

وقد تناول الآباء اليسوعيون على صفحات المشرق أهم الكتب الإلحادية بالنقد والتحليل وعرضوا لأهم الدراسات التي عنيت بنقض الشيوعية والفلسفات الوضعية والاتجاهات العلمانية في الثقافتين الغربية والعربية فقام الأب شارل أبيلا اليسوعي بتحليل آراء الشيوعيين وإبراز مواطن الخلاف بينهما وبين الأديان بعامة وتعاليم يسوع بخاصة . ووضح خطر ذيوع هذه الأفكار الإلحادية على الشبيبة المسيحية [٢٧] .

وقد تصدى القديس (راج - ل) في كتابه (محاولة في جمع البراهين ضد الملحدين) لكتابات اتحاد منكري الألوهية في روسيا ١٩٣٣ [٢٨] .

واضطلع حبيب سعيد بترجمة كتاب (هل من تناقض بين الدين والعلم) للأستاذ طمسون البروتستانتي وهو واحد من كتاب جمعية نشر المعارف المسيحية البروتستانتية [٢٩] .

قد حفت مآدب وصالونات ومنتديات الخاصة بكتابات مفكري الغرب عن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم فأخذها بعضهم بالنقض والتحليل وتلخيصها ونشرها في أبواب الدوريات التي خصصت لذلك بينما آثر البعض الآخر ترجمتها والتوطئة لها بمقدمة ينتقض فيها ما يتعارض مع ملته واعتقاده [*] .

(*) من أهم الكتب التي شغلت الثقافة العربية في مصر، و سوريا والعراق في العقد الرابع من هذا القرن :-
- فكره الله في ضوء الفلسفة الحديثة، بترجل باتيون. - القيم الخلقية وفكرة الله . سور لي . - عرض تاريخي للفلسفة والعلم - أ . وولت أستاذ المنطق بجامعة لندن .- فلسفة المحدثين والمعاصرين، للمؤلف نفسه .- الفلسفة الأمريكية المعاصرة، جوزيف مكابي .- لغز الوجود، لارنست هيكل .
- رسالة العقل الحر، جوانز هوايف .- الحقيقة والعقيدة، هالدين - دراسات لائقة عن إبدال الديانات، هكسلي .- لماذا لست مسيحياً .- مقالات متشكك .- الدين والعلم براتراند رسل . -الله في حياتنا، أغطاطيوس ديك .- المادة والقوة بخنر، بين الدين والعلم، أندر يكسون دايت .- الألوهية والفكر، لأرثر جيمس وإيرل أوف بلفور، ترجمة إسماعيل مطهر .- فصل المقال في فلسفة النشوء،
=

وراح أمراء المنابر الفكرية والعقدية المتباينة ينشرون في الراي العام فكرة التآخي الإنساني ونبذ التعصب والتسامح الديني ووحدة جوهر الأديان، فعلى سبيل المثال نجد بعض المحافل الماسونية تؤكد أن الهدف الأساسي الذي تسعى إليه هو نشر المحبة بين الناس وفض الصراعات بين المذاهب [٣٠].

ونهض البهائيون يعربون عن مذهبهم في وحدة الأديان [٣١] . ولم يفت العلمانيون أن يدلوا بدلوهم في هذا المضمار فذهبوا إلى أنه ما دام من العسير بل من المستحيل أن تتوحد الأديان فيجب عليها أن تفسح الطريق أمام النظم المدنية والمناهج العلمانية والفلسفات اللادينية لتأليف القلوب والعمل على تحقيق الوحدة الإنسانية بين البشر على أن تظل المعتقدات مسألة شخصية لا تتعدى وجدان الأفراد (إن كل دين عند أهله هو المظهر الأسمى للحقيقة وأنه يجعل أهله يهتمون قبل كل شيء بالفضائل الإيجابية ولكن الواقع عكس ذلك عند التطبيق فإن الدين ينحدر إلى مزالق للضغائن والحقود بدلاً من أن يكون مدارج للتعاون على بناء الإخاء الإنساني ... إن تعليم الدين في المدارس لناشئة غير موحدة العقيدة من أخطر عوامل التنافر كما عرف ذلك بالتجربة والفضائل الأدبية التي يجب أن تدرس في المدارس يجب أن تقوم على السيكولوجيا الحديثة وعلى فلسفة الاجتماع ... يجب أن يكون الدين مسألة شخصية بحتة لا أن يتغلغل في شنون الدولة ولا أن يكون عاملاً من عوامل التفريق الخبيث بين أبناء الأمة) [٣٢] .

بينما نرى الشيخ محمد مصطفى المراغي من فوق منبر الأزهر يلبي دعوة المؤتمر العالمي للأديان ويقدم رؤية متكاملة للتصالح بين الأديان في أطروحته التي شارك بها، فذهب إلى أن الإخاء الإنساني المنشود لن يتحقق

=

والارتقا،، أر نست هيكل، ترجمة حسن حسين .- مصير البشرية، يكونت دينوي، ترجمة أحمد عزت، عصام أحمد .

الأمر الذي يكشف عن علة تزايد المصنفات التي تناقش قضايا الدين ونشأته والحاجة إليه وأسباب الإلحاد وطعون المستشرقين وتهافت الفلسفات المادية في مطلع العقد الخامس من هذا القرن .

على يد الفلسفات المثالية ولا الجمعيات الماسونية ولا النظريات العلمية، بل عن طريق الأديان، وذلك لأنها دون غيرها القادرة على تهذيب العقل والنفس معاً ويرجع التنافر بين الأديان إلى شرذمة من رجالات الدين الذين باعوا ضمائرهم وانساقوا وراء أهواء الساسة وتجار الكلمة الذين حرفوا الكلم عن مواضعه تعصباً لجنس أو قومية، وذهب إلى أن الخطوات الأولى للتصالح بين الأديان يجب أن تبدأ من رجالاتها ومفكريها يخطوها اليهودي والمسيحي مع المسلم نعلاً بنعل، مع صدق النية وقوة العزيمة، والإخلاص لبلوغ الهدف، ألا وهو اقتلاع الإلحاد من جذوره وتقوية الوازع الديني وغرس الإيمان بوحدة جوهر الأديان غرساً يطرح ما بها من أوجه الخلاف، وتثقيف الدعاة والمبشرين بثقافة قويمة تنأى بهم عن ثنايا التعصب، وتقودهم إلى التسامح العقدي والفكري، والتصالح بين الدين والعلم [٣٣]، ويقول (وإذا كان الأمر هكذا فمن الواجب أن يتعاون أهل الأديان على تقوية الشعور الديني، وإعادته يعمر القلوب ويملأ النفوس هيبة ورهبة من الله، ورحمة ورفقاً بعباد الله، وعلى إعزاز مركز الأديان أمام العلم وأمام الفلسفة الأدبية والفلسفة الاجتماعية، وأمام تيارات التقدم العقلي والتحرير الفكري . ولا شك في أن تقوية هذا الشعور وإعزاز مركز الأديان يقي الحياة الإنسانية من خطر هؤلاء المستنيرين وقدرته حين تتحكم المادة وتقوى فيهم الرغبات غير الشريفة) [٣٤] .

وإلى مثل ذلك ذهب محمد فريد وجدي، فبين أن اصل الخلاف بين الأديان لا يرجع إلى جوهرها، لأنه سليم ومتسق وشاغر من مواطن التعارض والتنافر والتناقض، بيد أن الشقاق الملحوظ بين اصحاب الديانات السماوية يرجع إلى تعصب أهل كل ملة إلى نبيها والإكبار من امره والإعلاء من شأنه على سواه إلى حد التنزيه، وكأنه جلب الشرعة من أريحيته، واحدث المعجزات بقدرته الخلاقة دون أمر الله الذي أرسله شأن عباده المصطفين [٣٥] (فالحوائل التي كانت تفرق بين الأمم، وأشدها الغلو في تقديس أنبيائهم ورفعهم إلى درجات الألوهية، كادت تكون في عداد الآثار التاريخية . فإذا

وصل الإنسان إلى الخلاص منها توحدت الأديان على أسلوب القرآن وكان الفوز لأصوله على مر الأزمان[٣٦] .

وعنى الشيخ مصطفى عبد الرازق بتوضيح موقف الإسلام من اصحاب الديانات الأخرى مستنداً على ما جاء في القرآن الكريم وسيرة النبي وسنته وبعض الواقعات التاريخية التي تثبت أن تسامح الأمة المحمدية مع اصحاب الديانات الأخرى فرض عين، وأن التسليم بصدق نبوة إبراهيم وموسى وعيسى شرط من شروط الإيمان يخرج تاركه من زمرة المسلمين [٣٧] . وأقره على ذلك الشيخ محمد الخضر حسين (١٨٧٦ - ١٩٥٨ م) [٣٨] .

وذهب أحد القساوسة في كلمته التي ألقاها في مؤتمر لتصالح الأديان بلبنان إلى أن المثل الأعلى الذي تنشده الإنسانية يمكن أن نجده متجلياً في بلد مثل لبنان، حيث اتحاد النفوس وتقارب القلوب بين أبنائه جمعياً، مع اختلاف أديانهم وتعدد مذاهبهم، ويقول (لا يوجد تحت السماء بقعة من الأرض فيها مثل ما في لبنان من الطوائف والمذاهب الروحية، وكأنها قطعة من الفسيفساء تحوي كل الألوان والأضواء ... إن الشعوب المختلفة الراقية تدرك كل الإدراك أنه لا دخل للوطنية في المعتقد الديني، فالوطن ملك للجميع مهما تنوعت الأديان والمذاهب والدين شيء بين الإنسان وربه المعبود) [٣٩] .

واكد كل من شارل شميل [٤٠] والياس بدوي [٤١] وسليم مقصود [٤٢] ان دعوة فيلكس فارس للتسامح بين الأديان جاءت معبرة عن مطلب الحقبة التاريخية التي كان يعيشها العالم العربي، ومن ثم، فان علة نجاحها لا ترد إلى إخلاص فيلكس فارس وصدق شعوره وحصافته وفصاحته، بل ترد إلى قناعة الرأي العام القائد والتابع بأن وجودهم وكيانهم مرهون بتوطيد دعائم الدين في ثقافته، وأن وحدتهم المنشودة لا يمكن تحقيقها عن طريق الفلسفة أو العلم أو السياسة وذلك لأنها من المسالك الوعرة على العقلية العربية التي جبلت على التدين .

وراح أحمد زكي أبو شادي يؤكد أن العصبة الإنسانية والأخوة الدينية

التي نسعى إليها يمكن تحقيقها إذا ما فهمنا الإسلام فهماً صحيحاً، وان الوحدة القومية لا تتعارض مع الوحدة الدينية المنشودة بل تعضدها وتثبت اركانها ويقول (وإني أعتقد ا، روح الإسلام لا تنافي إنشاء عصبة للأديان لخير الإنسانية، ولتكون سنداً روحياً لعصبة الأمم. و (الكومنولث الإسلامي) ما هو إلا نظير (الكومنولث البريطاني) الذي خدم السلام العالمي والحضارة أي خدمة. وليس هذا الكومنولث الإسلامي عدواً للوطنية فيما أرى، فإن القوميات مسائل داخلية، وكل ما تطالب به الجامعة الإسلامية احترام الإخاء والتعارف بين المسلمين، فهي عنصر من عناصر السلام والرقي لو فهمت فهماً صحيحاً، وليست علة للتعصب الأعمى ضد غير المسلمين، فإن هذا التعصب في ذاته يخالف روح الإسلام بتاتاً، ولا عبرة بالتفاسير المريضة والمغرضة التي يتشدق بها الفقهاء الجاهلون) [٤٣]، وأقره على ذلك امين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦ م) [٤٤] .

ويتفق ميخائيل نعيمه مع فيلكس فارس على أن التدين ليس هدفاً في ذاته بل هو الطريق الذي يسلكه الإنسان ليترفع عن مستوى الحيوانية وشرورها والسبيل للارتقاء بمشاعره وأحاسيسه إلى عالم الفضائل، وان الإيمان في رأيهما لا يعني تسليماً بالقلب، بل هو تفكر وتدبر واعتقاد حدسي وعقلي معاً، ومن ثم جاءت فلسفتهما الدينية متجاوزة للشعائر والطقوس التي تميز الأديان والطوائف والمذاهب عن بعضها، معنية بالجوهر الواحد الذي يسوقها مجتمعه إلى نفع البشرية وسعادتها، ألا وهي وجود الله الواحد في كل الأديان . وإن كان نعيمه قد دعا لوحدة الأديان من منظور فلسفته في وحدة الوجود [٤٥] . قائلاً (إنما الدين ايها الناس هو شعوركم بالله المنطوي فيكم، لا أكثر ولا أقل . فمن كان شعوره بالله نوراً صافياً كان دينه نوراً صافياً . ومن كان شعوره دخاناً كان دينه دخاناً . وذلكم الشعور هاجع في قلب كل إنسان هجوع النار في الحطبة، والخمرة في الجفنة، والفصول في سكينة الأرض . ومثلما تستيقظ النار في الحطبة إذا احتكت

بمثلها هكذا يستيقظ شعور الإنسان بالله عند احتكاكه بأخيه الإنسان) [٤٦] .

وذهب فهمي المدرس (١٨٦٩ - ١٩٤٤ م) [٤٧] (رائد مدرسة بغداد الحديثة [*]. إلى أن الدين الحق هو الذي يؤلف بين القلوب ويدفع البشرية إلى الرقي والمدنية ويرغب عن التعصب، وشتى مظاهر الانحطاط الخلقي والحضاري، وأن هدفه من إنشاء القسم الديني في جامعة آل البيت التي تأسست عام ١٩٩٢ م هو التأليف بين القلوب وإثبات موقف الدين الإسلامي

(*) مدرسة بغداد : - لم يكن الجمود الذي حاق بمدرسة مصر والشام في الفكر العربي الحديث قبيل نهضته في القرن التاسع عشر أقل عتناً في مظاهره من مدرسة العراق حيث العزلة والتخلف الحضاري والجهل، وانحطاط القيم والتقاليد الدينية، وانحدار الأساليب الأدبية والفنية، واندحار الثقافة العلمية، وانتشار البدع والخرافات على يد الطرق الصوفية في القرن الثامن عشر وغيبة التصانيف الجديدة وذيوع الشروح والحواشي في مناهج دور التعليم العتيقة، وكان الخوف من الغرب - وفلسفاته وعلومه - من أهم بواعث الرقود الفكري والابتعاد عن الاستفادة من الآراء الجديدة مخافة المروق والإلحاد ومن أعلام المحافظين في القرن التاسع عشر أبو الثناء الألوسي (١٨٠٢ - ١٨٥٤) وإبراهيم الحيدري (ت ١٨٦٥ م) ونعمان خير الدين الألوسي (١٨٣٦ - ١٨٩٩ م).

ولم تبدأ حركة التجديد في العراق إلا على يد داود باشا (١٧٧٤ - ١٨٥١) وأحمد مدحت باشا الذين عنيا جد عنايتهما ببعث الحركة الفكرية وإحياء الآداب العربية وتوجيه الرأي العام ونشر المعارف العلمية الحديثة عن طريق مجلة الزوراء . ومن مظاهر هذه النهضة انتشار الوعي السياسي عقب ظهور الدستور العثماني عام ١٩٠٨ م وإنشاء المدارس الحديثة، والعمل على محو الأمية التي بلغت حتى عام ١٩١٨ ٥و٩٩% وازدهار الصحف الأهلية فبلغ عددها عام ١٩١٢ م ستاً وأربعين صحيفة، ومن أشهرها مصباح الشرق، وتنوير الأفكار والحقيقة والإرشاد . والانفتاح على الثقافات المجاورة ولا سيما مصر وسوريا وتركيا الحديثة حيث التعرف على أسس النهضتين العربية والغربية، من خلال كتابات الأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد والعقاد وطه حسين .. ومطالعة آراء يعقوب صروف وشبلي شميل وفرح أنطون ... ودراسة مؤلفات التنويريين الأوربيين في التركية التي اجتهدت في نقل كل مستظرف من العلوم والفلسفات الأوربية إليها . ونمو الشعور القومي كرد فعل للحركة الطورانية . ظهور الاتجاهات الفكرية والأحزاب السياسية، الاتصال المباشر بالغرب عن طريق الاستعمار الإنجليزي، ذيوع بعض الفلسفات في الرأي العام ولاسيما الماركسية التي نشرها عبد الوهاب محمود صاحب مجلة الأماني ومحمد محمود التشطيني صاحب مجلة عطارد وفلسفة نيتشة عل يد محي الدين الكيلاني محرر مجلة النور ورزوق عيسى محرر مجلة المؤرخ . ومن رواد الاتجاه التجديدي أحمد عزة الفاروقي وطه الشواف وفهم المدرس ومعروف الرصافي وياسين الهاشمي وجميل صدقي الزهاوي .

السمح من أصحاب الديانات الأخرى .

ويمضي أمين الريحاني إلى مثل هذا النحو فيؤكد ان التسامح الديني الذي ننشده هو قبول الآخر واحترامه على الرغم من إدراكنا الخلافات العقدية بيننا ويقول (التساهل الديني هو الاعتبار والاحترام الواجب علينا إظهارهما نحو المذاهب المتمسك بها آخرون من ابناء جنسنا ولو كانت هذه المذاهب مناقضة لمذهبنا، (الله لا يفضل أمة ولا طائفة على أخرى . الله لم يصطف له في الأرض شعباً خاصا)، (فلم نتعصب ما دمنا نتذبذب من ضعفنا عن تفهم امور دينية كثيرة لم يصل العقل إليها ؟) (ولتجمعنا الوطنية إذا فرقنا الدين والله لا يريد التفريق)، (التساهل معنى اصيل لا ينكره الإنجيل ولا القرآن)(٤٨) .



ولم تكن فكرة التصالح بين الأديان التي نادى بها فيلكس فارس - والتي بينا أبعادها، من خلال عرض حديثه عن الدين باعتباره من أرسخ ثوابت الثقافة العربية - هي الفكرة الوحيدة التي وجدت من معاصريه التأييد والمؤازرة، بل إن حديثه عن التدين الفطري في الإنسان، وكشفه عن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم، وتحذيره من خطر الإلحاد، وتبريره علة إخفاق الحضارة العربية، وتوضيحه أن الدين غير مسئول عن ذلك الإخفاق، قد ترددت أصداؤه في كتابات المحافظين المستنيرين .

فاجتهد كل من أحمد زكي ابو شادي (٤٩) وتوفيق الحكيم (٥٠) ومنصور فهمي (١٨٨٦-١٩٥٩ م) وعبد الرحمن العيسوي (٥١) وعلى الطنطاوي (٥٢) ومحمد فريد وجدي (٥٣) وغيرهم في توضيح أن عقيدة الألوهية إحساس فطري يرجع إلى النشأة والتربية والاجتماع، غير أن الإيمان الوجداني يحتاج للحجة العقلية والنظرة العلمية لحمايته من لحظات الشك التي تنتاب العقل، والرد على حجج الملحدين - ولا سيما في العصر الحديث - التي تستند على بعض النظريات العلمية المخالفة للوحي . أما معرفة الله فلا يمكن التدليل عليها

بالحس والعقل، لأنها من البديهيات وأن ضعف الإيمان به هو الذي يدفعنا إلى طلب البرهنة على وجوده .

(لست اتصور عقلاً سليماً تكامل نضجه، ولا قلباً خالصاً من قيود الأهواء، ويخفق في جو يصفو من سحب الشهوات . ومن الشواغل الدنيا التي تزحم الناس وتغمر حياتهم، إلا ومر بهما طيف الإيمان بالله الأصل الأول لكل الوجود، والعلة البعيدة لكل موجود، المدبر لهذا النظام والمحكم لهذه الأحكام، والمقلب الطاوي لصفحات الدهور والأيام . وليس علم الفلاسفة مهما يذخر بضروب البراهين وصنوفها بأقوى أثراً من لمحة من لمحات رجل سليم الطبع . يفكر في الكون أو يلقي بنظرة فاحصة في أبعاد السماء، أو يرسلها في أعماق نفسه لكي تتفتح له كوة ينبعث له منها ضوء يشعه الإيمان بالله فيهتف فؤاده في اطمئنان وخشوع (سبحانك يا خالق الخلق يا عظيم) [٥٤] .

ونهض أحمد أمين وزكي مبارك يفرقان بين الدين الحق والدين الزائف، فذهبا إلى أن الدين الزائف هو الذي يمنح السلطة للمتعصبين والجاهلين والعاطلين والمشعوذين، ويضطهد العلم ويسطو على الحريات، وهو فطيم الجهل والتخلف ووليد الثقافات الشمطاء التي حملته سفاحاً من الأفاقين والرجعيين، والمضللين (الدين الحق تحسين علاقة الإنسان بالله، وتحسين علاقة الإنسان بالإنسان لتحسن علاقتهم جميعاً بالله . والدين الصناعي تحسين علاقة صاحبه بالإنسان لاستدرار رزق او كسب جاه أو تحصيل مغنم أو دفع مغرم ... جناية أهل كل دين أن يبتعدوا - كلما تقدم بهم الزمان - عن روحه ويحتفظوا بشكله، وان يقلبوا الأوضاع، ويعكسوا التقدير، فلا يكون للروح قيمة، ويكون للشكل كل القيمة) [٥٥] .

(إن الدين من أهم القوى في خلق التماسك الاجتماعي، والتماسك الاجتماعي أهم ما يحفظ به بناء الاستقلال ... نريد لمصر جيلاً مؤمناً يغامر وهو متوكل على الله فينتصر وهو شاكر، أو ينهزم وهو صابر) [٥٦].

وانصرفت جهود كل من محمد فريد وجدي، واحمد زكي بك (١٨٩٤ -

١٩٧٥ م) واحمد محمد الغمراوي [٥٧] وعلى توفيق شوشه (مدير معامل وزارة الصحة العمومية) ومحمد ولي (الأستاذ بكلية العلوم)، واحمد وفيق [٥٨] وتكلا رزق ومصطفى عبد الرازق إلى توضيح طبيعة العلاقة بين الدين والعلم، وإثبات انه ليس هناك ثمة تعارض بين النصوص المقدسة والبحث العلمي وبحوثه ونظرياته ورجاله، فذهب محمد فريد وجدي ومعيته من علماء الأزهر إلى أن الدين الإسلامي لم يكن عدواً للعلم، ولم يكن رجاله قامعين لحرية الفكر، وأن آيات القرآن وأحاديث النبي التي جعلت من العلم فريضة، ورفعت من شأن العلماء إلى درجة الأنبياء خير برهان نقلي على صدق المقدمات، كما أن المدارس التي ألحقت بالمساجد ودور الترجمة وكتب علماء الإسلام التي كانت مخاضاً لهضمهم الثقافات المحيطة بهم، ثم أضحت مصابيح أضاءت ظلمات أوروبا بعلوم وفلسفات وآداب وفنون تحمل طابعهم الخاص لهو أقوى دليل عقلي تؤكده الوقائع التاريخية، على أن الدين الإسلامي كان وسوف يظل عاملاً أساسياً من عوامل النهوض والرقي [٥٩]، وأن رد تخلف المسلمين إلى دينهم هراء لا يصدر عن العقلاء [٦٠] .

واصطلح أحمد زكي ورصفاؤه من العلماء بتأكيد أن أعرف الناس بالله هم العلماء، وسيما المتفحصين في الطبيعيات والأحياء أولئك الذين مكنهم علمهم من التعرف على مدى دقة الله وحكمته في إبداع مخلوقاته الساكنة والمتحركة والعاقلة والتدليل بنهج علمي على عناية الله وتدبيره وخلقه لهذا الكون، وأن العلماء حقاً هم ورثة الأنبياء، فإذا كان الرسل والمصطفون يحصلون علومهم عن طريق الوحي الإلهي المباشر فيهدون إليه الناس، فإن العلماء هم الذين يتكشفون وحي الله المحسوس في مخلوقاته، وسبيلهم إلى ذلك هو التجريب والتمحيص الذي لا يمكن لعاقل الشك فيه، ومعجزتهم هي الكشف عن القوانين العلمية التي تثبت تهافت القول بالمصادفة والعشوائية في خلق الكون [٦١] .

بينما أثر مصطفى عبد الرازق، وتكلا رزق إثبات أن مرد الصراع بين

العلم والدين يرد إلى رجالاتهما، الذين يتعمدون اختلاق المعارف بينهما، وذلك بزجهم بالنصوص الدينية في ميدان العلم لتزاحم النظريات العلمية وتقوض حرية العلماء، وكذا بعض رجالات العلم الذين يستندون على بعض النظريات العلمية التي لم يقطع بصحتها لدحض اليقينيات الدينية والثوابت العقدية، وانتهيا إلى أن أيسر السبل لفض هذا النزاع المفتعل هو الفصل بين دائرة الدين ودائرة العلم باعتبار أن الدائرة الأولى تحوى ثوابت يقينية، أما الثانية فتشتمل على متغيرات احتمالية [٦٢] ويقول مصطفى عبد الرازق في ذلك (الدين يعتمد على نصوص مقدسة مصدرها الوحي الإلهي، وكل جهد التفكير الإنساني فيها هو تفهمها وتأويلها، والتماس حكم ومؤيدات من جانب العقل لما جاءت به، أما البحث العلمي فهو يتناول الأشياء والحوادث والمعقولات، يحلل مركباتها، ويؤلف بسائطها ويستقرئ جزئياتها، ويصل بين عللها ومعلولاتها، هما أسلوبان متباينان، قد لا يستغني الإنسان عنهما، لكن لا يجوز له الخلط فيهما) [٦٣] .

ويقول تكلا رزق (لكل من الدين والعلم، دائرة خاصة مستقلة، فدائرة العلم تشمل أمور الحياة الطبيعية المنظورة، أما دائرة الدين فتشمل أمور الحياة غير المنظورة، مما وراء الطبيعة، وليست الدائرتان متماستين، ولا متقاطعتين، بل متباعدتين، فإذا حرص العلماء في كل من الدائرتين على هذا الاستقلال، واحترام كل فريق، دائرة أخيه ولم يخض فيها، لزالت من الوجود، معظم المسائل أو المشاكل المعلقة بين العلم والدين، وأما القليل جداً الباقي، فحله من شأن العلماء المتدينين، ورجال الدين العلماء، متى تدرعوا بالصبر وبالحق) [٦٤] .

وعلى النقيض من ذلك ذهب أحمد زكي أبو شادي، حيث جعل التوفيق بين الدين والعلم أمراً واجباً على المتدينين، وطالما نادى في كتاباته بضرورة تشكيل جمعيات واعية لتأويل الآيات القرآنية تأويلاً علمياً، وذلك على غرار الجمعيات اليهودية والمسيحية التي عكفت على تأويل أسفار التوراة

وإصحاحات الأناجيل تأويلاً يتلاءم مع معطيات العصر وفلسفاته صوناً لمعتنقيها من الحملات التشكيكية والهجمات الإلحادية، وهو لا ينظر للدين والعلم إلا باعتبارهما دائرتين متصلتين، يحكمهما العقل والنظرة العلمية الفاحصة، ويقول في ذلك (والفروض الدينية كالفروض العلمية ممكن قبولها، ولكن على أنها فروض يعوزها البرهان إن عاجلاً أو آجلاً قبل إمكان قبولها كحقيقة ثابتة - والإسلام مستعد دائماً لعرض قضاياه على ضوء العقل، ويرى كما يرى العلم في روح البحث الحر جوهر الحياة، ولا يعترف بقيود أية سلطة غير سلطة الحقيقة نفسها . وهو يقبل فوراً النتائج التي انعقد عليها إجماع العلماء المعترف لهم بالسبق والمقدرة في ميدان العلوم الطبيعية، وعلى ضوئها يفسر ما جاء به الوحي مثل قصة خلق العالم ونشوء الحياة وظهور الإنسان نتيجة لتطور طويل، لأن لغة الوحي القرآني رمزية قابلة للتفسير المتجدد بتجدد الشعوب والمعرفة) [٦٥] .

(ونحن شخصياً نفسر القرآن الكريم تفسيراً علمياً لتلاميذنا ولأولادنا ونعتقد أننا ناجحون في ذلك، ولكنا لسنا متهافتين على نشر هذا التفسير إلى أن يطهر الجو الديني من الأوبئة المتفشية فيه وحينئذ تقدر هذه الخدمة لنا) [٦٦] .

واجتهد كل من الأمير شكيب أرسلان ومحمد فريد وجدي في توضيح علة تخلف المتدينين بعامة والمسلمين بخاصة، فذهبا إلى أن التقدم والتقهقر من السنن الحضارية التي تسيرها أحوال المجتمعات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، أما التدين والإلحاد فلا أثر لهما في اندثار الحضارات أو انتصارها إلا بقدر أثرهما في الراي العام وهيمنتهما على الثقافة السائدة، فكلما كان الدين نقياً من العوائق والإضافات التي تحجب عن الجمهور جوهره صار من أبعث بواعث النهضة والرقي، أما إذا جمد وحرف كان الإلحاد عنه والخروج عليه أمراً واجباً يفرضه الدين ذاته، ومن ثم فهما يعدان انصراف المسلمين عن أصول دينهم العلة الحقيقية لتخلفهم وانحطاطهم في العصر الحديث، وهما يتفقان في ذلك مع فيلكس فارس تمام

الاتفاق. ويقول الأمير شكيب ارسلان (من ليست له دنيا فليس له دين)[٦٧].

(... ونحن لا ننكر تأثير الدين في المدنية ولكننا لا نسلم بأنه يصح ان يكون لها ميزاناً، وذلك لأنه كثيراً ما يضعف تأثير الدين في الأمم فتفلت من قيوده وتفسد أخلاقها وتنهار اوضاعها، فيكون فساد الأخلاق هو علة السقوط، ولا يكون الدين هو المسئول، وكثيراً ما تطرأ عوامل خارجية غير منتظرة فتتغلب على ما أثلته الشرائع من حضارة وتزلزل اركانها، وقد تهدمها من بوانيها، ولا يكون القصور من الشريعة نفسها، فتأخر المسلمين في القرون الأخيرة لم يكن من الشريعة، بل من الجهل بالشريعة، أو كان من عدم إجراء أحكامها كما ينبغي . ولما كانت الشريعة جارية على حقها كان الإسلام عظيماً عزيزا) [٦٨] .

ويقول وجدي (إن الذي حرم المسلمين من التمتع بمزايا دينهم هو إضرابهم عن السياحات وعن تعرف الأحوال والنظر في الكون، ومتى جاء ذلك اليوم الذي يأذن الله فيه للحقيقة الإسلامية أن تنفذ إلى أوروبا من خلال هذه التعصبات القديمة المتكاثفة لما ترتقي روحها السائدة في هذا الجيل عما هي عليه درجات أخرى، فسترى في ذلك اليوم كيف يكون رجوع الحق إلى نصابه بل كيف يكون الدين كله لله) [٦٩] .

ويربط معظم المجددين بين تخلف المسلمين وظهور الإلحاد في الثقافة الإسلامية الحديثة، وذلك باعتبار واقع المسلمين الآن من أسباب الإلحاد، فذهب كل من أحمد زكي ومحمد الخضر حسين ومحمد على يوسف وشكيب أرسلان إلى رد علة ضعف الوازع الديني والتشكك في العقيدة وظهور المرتدين والملحدين إلى أسباب عدة اهمها :-

- فقدان الخلافة الإسلامية شرعيتها ومصداقيتها عقب تحولها إلى سلطة مدنية مستترة بعباءة من الدين في عهد سلاطين آل عثمان الضعاف، فعلى الرغم من تنصيب سليم الأول (١٤٦٧-١٥٢٠م) نفسه خليفة على المسلمين خلفاً للمتوكل على الله الثالث محمد (١٤٦٦-١٥٤٣م) آخر

الخلفاء العباسيين الذي أرغم على النزول عن عرش الخلافة للعثمانيين، إلا أن الرأي العام القائد في العالم العربي لم يقنع بوجود الخلافة كنظام سياسي شرعي، بل اعتبرها مجرد حكومة سياسية يجب تقويمها أو التخلص منها بإصلاح حال الأمة، وإن كان العوام لم يدركوا ذلك .

- فساد نظام القضاء الإسلامي لعجزه عن مواكبة الأحداث وحله المشكلات الاجتماعية المعاصرة وجمود الفتوي وغيبة اللمع من القضاة، الأمر الذي دفع الرأي العام القائد إلى الاستعانة بالنظم القضائية العلمانية، وانتشار المحاكم التجارية ثم الجنائية، ثم استحالت النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية والتعليمية إلى نظم غربية، وذلك منذ أخريات القرن السادس عشر بدءاً من تركيا وانتهاء بالعراق [٧٠] .
- الخلل التربوي في البيت الإسلامي، ولا سيما في العصر الحديث حيث الاتصال بالثقافة الغربية اتصالاً مباشراً وانتشار المحافل الماسونية والجمعيات الإلحادية، والصحف المروجة للفلسفات المادية من جهة وعجز الدعاة في العالم الإسلامي عن رد الشبهات ونقض الطعون وتفنيد الأباطيل التي رمى بها الإسلام بخاصة والأديان بعامة من جهة أخرى [٧١] .

ذلك فضلاً على عدم العناية بإعداد مناهج التربية الدينية في المدارس والمعاهد والجامعات التعليمية بصورة تعمل على ترسيخ العقيدة الإلهية في قلوب وعقول الناشئة من جهة، وشرح النصوص الشرعية وتبيان الحكمة منها من جهة ثانية وإيضاح أبعاد المعتقدات وفضائلها وأثرها على سلوك الفرد والمجتمع من جهة ثالثة، والبرهنة على أن التعلم والتعقل والحرية والعدالة والإخاء الإنساني من القيم الدينية التي أمرت بها كل الشرائع الدينية من جهة رابعة [٧٢] .

- جهل المسلمين بحقيقة تراثهم الديني وعزوفهم عن النقد، وإعمال العقل فيما يطالعون من كتب السلف والإعراض عن العلوم الحديثة، الأمر الذي يسر على بعض الجمعيات الإلحادية والتبشيرية مهمتها في تشكيك

المسلمين في دينهم عن طريق نقدهم لكتب السيرة والحديث وسلامة القرآن بخاصة ومخاض الحضارة الإسلامية بعامة [٧٣] .

وانتهوا إلى أن ضعف الحس الديني لا يعد مظهراً من مظاهر الإلحاد بل دليل على ضعف المؤسسات الدينية عن القيام بوظيفتها حيال المجتمع الذي حال جمودها بينها وبين التعرف على مشكلاته وقضاياه، واقعدها جهلها عن إصلاحه وتقويمه .

إسماعيل أدهم وقضايا الإلحاد ..

وعلى النقيض من فيلكس فارس الذي تنضوي آراؤه في جملتها تحت لواء المحافظين المستنيرين نجد إسماعيل أدهم الذي أبى إلا أن يتزعم عصبة المجترئين ويتخذ من بعض النظريات العلمية والفلسفات المادية معولاً لهدم الدين ومن كتابات الملاحدة طبية أعلن من فوقها كفره وقد آثر الإجابة على الأسئلة المطروحة من خلال ثورته على الغيبيات وتشكيكه في صحة التراث الديني والموروث العقدي، ثم إعلانه وتبريره إلحاده . ومروقه، ويبدو ذلك بوضوح في إهدائه أولى مؤلفاته (من مصادر التاريخ الإسلامي) الذي جاء فيه (إلى أحرار الفكر إلى الذين حرروا الفكر من قيوده وجاهدوا في سبيل تحرير العقل الإنساني من تأثير الأساطير الدينية والمزاعم الوطنية، والذين أخذوا بيد الجماعات الإنسانية إلى الحياة الصحيحة : أهدي هذا الكتاب لعلهم يجدون فيه نظرة حرة بعيدة عن تعصب الدين وجموده) [٧٤].

ويمكننا أن نلاحظ أن الإهداء السابق لمؤلف أدهم الأول لا يكشف عن شارة المجترنين التي وضعها على صدره فحسب، بل يعبر أصدق تعبير عن انتمائه للاتجاه العلماني في الثقافة العربية من جهة والتنويريين ورواد

فلسفة الدين الغربيين من جهة أخرى . ويبدو ذلك بوضوح في مقدمات وإهداءات كتابات كل من شبلي شميل [٧٥]، وفرح أنطون [٧٦]، وإسماعيل مظهر [٧٧]، وطه حسين [٧٨]، وسلامة موسى [٧٩]، وفولتير وهولباخ وبخنر وفيور باخ، وتشارلس بلا ونت وهرمان صامويل ريما روس، ودي كوند يلاك وكلورهلفتيوس [٨٠]، التي وسمت بالتطرف والغلو والاجتراء تلك التي وجهها أصحابها إلى المفكرين الأحرار الساعين للتخلص من قيود الموروث بما في ذلك الدين والعادات والتقاليد .

فقد انتهج أدهم نهوج التنويريين الغربيين في نقدهم للأديان، فذهب مخاطباً الرأي العام العربي إلى ان تحرير العقل وتخليصه من قيود الغيبيات والمعتقدات البائدة هو المصباح الذي بدد ظلمات العصر الوسيط في أوروبا، مبيناً أن الأديان والشرائع السماوية هي الحجر الكؤود أمام الحركات التجديدية والنهضات العلمية التي تسعى إليها المدنية الحديثة، وراح يسوق بعض الأمثلة على صدق دعواه :-

فذهب إلى أن تفلسف اليونانيين وتحضرهم يرد إلى صفائهم الذهني الشاغر من القوالب الدينية الجامدة (... فلقد نجح اليونان في تخليص العقل من آثار الميثولوجيا وتحريره من ربقة العقائد، ونظروا إلى العالم بذهن خالص حر لم تفسده عقيدة ولا تقليد ...) [٨١]، وأن روما لم تتخلف عن ركب الحضارة إلا باعتناقها المسيحية تلك الديانة إلى حرمت الفلسفة، وبددت مدنية أوروبا وقمعت الحريات، وأغلقت المدارس ودور العلم بعقيدة التثليث وكلمة يسوع ابن الرب (... ودانت الإمبراطورية بدين المسيح، وتمكنت المسيحية من الاستقرار فيها حاملة معها الكثير من أساليب المنطق الغيبي، وقام صراع بين منطق الشرق والغرب حتى ناصر أحد الأباطرة المنطق الشرقي بتحريمه تدريس الفلسفة وإغلاقه لمدارسها - وكانت الفلسفة إلى ذلك الوقت هيلينية صرفة - ليقوم عوضاً عنها منطق الشرق الغيبي ممثلاً في اللاهوت المسيحي وغيبيات النصرانية) [٨٢] .

غير انه يعود ويقرر بأن روحانية المسيحية وعزوفها عن أمور الدنيا قد حالت بين اوروبا وبين الجمود الفكري الذي كانت على حافته لولا شارل مارتل (*)، الذي هزم المسلمين، وانقذ اوروبا من افكارهم ومعتقداتهم الجامدة، ويقول (لقد كانت روحانية المسيحية سبباً في نجاة الغرب ... وكان نجاح شارل مارتل البطل الكبير في إيقاف جحافلة العرب وصده لهم سبباً في أن تأخذ الموجه العربية في الانحسار ...) (٨٣).

وراح يؤكد أن حضارة المسلمين في الشرق وظلالها في الغرب ما هي إلا غرس فلاسفة أوروبا الأحرار (*) الذين هاجروا إلى فارس واستعملهم العباسيون في بغداد، وأن ابن رشد أعظم فلاسفة الحضارة الإسلامية قد استقى فلسفته من فكر أر سطو، وأنه لم يتفلسف إلا استجابة للدماء الأوروبية التي تجري في عروقه، ويريد بذلك التأكيد على (أن الحضارات الملية القائمة على الفكر الديني لم تقدم شيئاً يذكر في تاريخ الحضارة

(*) شارل مارتل (٦٨٨ - ٧٤١م) قائد فرنسي وحد جميع الممالك اليروفنجية تحت لوائه، وقابل عبد الرحمن الغافقي قائد جيوش المسلمين بالأندلس و صرعه في معركة بلاط الشهداء (بواتييه) فيما بين ٢٥، ٣١ أكتوبر ٧٣٢ م، نحو ٢٢ رمضان ١١٤ هـ، وقد وقف الفتح الإسلامي في غرب أوروبا بعد هذه المعركة التي استشهد فيها أكثر من ٣٠ ألف مسلم، ولم يستأنف فتح المسلمين في أوروبا إلا على يد الأتراك العثمانيين ولا سيما محمد الفاتح الذي فتح القسطنطينية .

(*) لعله يقصد النساطرة في حديثه عن الفلاسفة الأحرار الذين نقلوا تراث اليونان إلى الغرب في عصر العباسيين.

والنساطرة هم أتباع نسطريوس الراهب بطريرك القسطنطينية ٤٢٨م، اتهم بالهرطقة لقوله بأقنومين للمسيح، ولإنكاره على مريم لقب أم الله، حرمه مجمع أفسس ٤٣١م ومجمع خلقدونية ٤٥٠م ومجمع القسطنطينية ٥٥٣م ولم يتبعه إلا كنيسة أنطاكية وكنيسة فارس، وأتباعه هم النساطرة، ويرد إليهم تأسيس مدرسة أنطاكية ٣٢٥م على غرار مدرسة الإسكندرية، وقام رجالها بنقل معظم التراث اليوناني ولا سيما في الطب إلى السريانية، وتابعوا نسطريوس في مذهبه وانتقلوا معه إلى (نصيبين) في سوريا ثم إلى الرها بالقرب من الموصل، وأسسوا هناك مدرسة طبية ثم رحلوا إلى (جند يسابور) وأسسوا هناك أكبر مدرسة طبية ثم أصبحت بعد ذلك أهم مركز علمي في الحضارة الإسلامية، ومن أهم المصادر التي استند عليها المترجمون في الدولة العباسية في نقل التراث اليوناني من السريانية إلى العربية .

الإنسانية، ويمضي في ضرب الأمثلة، فنزع إلى ان شمس العلم والمدنية لم تسطع على تركيا إلا بعد انقشاع ظلمة الإسلام الذي احتضنته الإمبراطورية العثمانية منذ نشأتها ؛ ومرد ذلك إلى كمال أتاتورك الذي رفع راية العلمانية الأوروبية، وحرر المرأة، وشيد المدارس والجامعات الحديثة، ورفع الرقابة عن الصحف، وعنى بتربية الرأي العام بثقافة حديثة تجمع بين العلم والفلسفة، وأسقط راية الدين الرجعية، بالغائه الخلافة الإسلامية، ويقول : (إن الانقلاب الكمالي هو الذي حرر العقل التركي من الدين وتركه يمضي من سنن النشوء والارتقاء، فسارت العقلية التركية أشواطاً طويلة، ولم يكن هنالك من سبب جعل العقلية التركية تجمد إلا ربط الدولة بالدين، وإخضاع جميع مرافق الأمة للديانة الإسلامية وإخضاع الأتراك لروح الإسلام الديني والاجتماعي والتشريعي والثقافي ...) [٨٤] .

(في تركيا دكتاتورية يدير أتاتورك دفتها بيد من حديد - وهي دكتاتورية علمية صالحة - ويسير بها خطوات واسعة نحو تمكين الثقافة فيها ... أما القانون التركي فهو يبيح الحرية الفكرية العلمية عند الشعب التركي كما تعمل على محاربة الأمية ...) [٨٥] وذكر ان عدد المتعلمين أصبح ٨٥٪ عند الانقلاب التركي وتزايد عدد الصحف فصار ٢٨٣ مجلة بين علمية وفلسفية وأدبية وفنية، وانتشرت المصنفات والمترجمات الحديثة وبلغ عددها نحو ٧٠٥٠٠ كتاباً في شتى ميادين الثقافة الأوربية [٨٦] .

* * *

ويمضي أدهم مع الأنثروبولوجيين - محاولاً إثبات أن الدين من المتغيرات الحضارية، ناقداً حجة خصمه فيلكس فارس الذي جعله - كما أشرنا - من أرسخ الثوابت الثقافية - فذهب إلى أن الدين مجرد ظاهرة اجتماعية، وأن الإيمان بالغيبيات والكائنات الروحية لا يعدو أن يكون تلقيناً يحصله الإنسان بالنشأة والتربية، ويستمد مصداقيته من الرأي الجمعي، والثقافة السائدة، ومن ثم فهو يسلم مع (تايلور) بأن الدين يخضع لقانون

التطور شأن الظواهر الإنسانية، وأن الاعتقاد بالوحدانية يعد أرقى التصورات العقلية للدين، ويؤكد مع (دور كايم) أن المعتقد الديني مجرد مرآة تعكس ثقافة المجتمع وميوله وانتماءاته، ويساير (ماركس) في أن الفكر الديني من صنع الطبقة المسيطرة على الرأي العام، وأنه أداة قوية لتزييف الوعي بأوهام سرعان ما يكشف العلم عن زيفهما [٨٧] . ويقول في ذلك (والإسلام كعقيدة دينية في الجماعات ليس أكثر من مظهر اجتماعي يرجع لعوامل ومؤثرات طبيعية واجتماعية تضمنها المحيط الذي نشأ فيه، إذن فالخصائص التي حملها الإسلام في طياته لا شك أنها عربية غير أنها تكيفت في إيران بخصائص العنصر الفارس وكذلك في التركستان بخصائص العنصر التوراني، وخصائص الثقافة الإسلامية ليس فيها ما يشجع على إحيائها من جديد، لأن خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن العوامل التي كونتها، وهذه العوامل تؤثر على مجرى الثقافة، وعلى تمادي الزمن، تجعل له روحاً ثابتة تميزه عن غيره من الثقافات ...) [٨٨]، (إن الإسلام ليس إلا حركة دينية في ظاهرها ولكنها في الواقع حركة اجتماعية سياسية اقتصادية بدت في ثوب ديني - هذه هي نتيجة تطبيق المنهج التاريخي على حياة الرسول، وعلى نشأة الإسلام، ومثل هذا البحث ليس إلا تعمقاً في روح التاريخ وكشفاً عن العوامل المؤثرة فيه) [٨٩].

ومن هذا المنطلق نجده يحمل على مناظره فيلكس، ويرميه بالجهل بحقيقة فلسفة نيتشه والتطور الذي أحدثه وفلاسفة الغرب في المسيحية، فنزع إلى أن الفلاسفة الأحرار في أوروبا عقليين كانوا أم وضعيين، قد ردوا الديانة المسيحية إلى أصولها الإنسانية، وذلك بتخليصها من الغيبيات التي ترد إلى الخرافة والأساطير، ويصرح بأن فريزر (سير جيمس جورج ١٨٥٤ - ١٩٤١م) قد نجح في كتاباته الأخيرة في الكشف عن طبيعة العلاقة بين السحر والخرافة والأساطير، والديانات الشعبية، والمعتقدات المنعوتة بالقداسة والتنزيه، وأنه اعتمد على كتابه (الغصن الذهبي) [٩٠] في دراسته للعقيدتين

المسيحية والإسلامية، ويقول رداً على فيلكس (إن الدين الذي يهاجمه نيتشه إنما هو صورة لأصل شوهها الغرب، وهذه الفكرة تدور في كلامه (أي فيلكس)، ذكرها في كتابه (رسالة المنبر) مراراً ورددها في مناظرته معي عام ١٩٣٧ وجاء يكررها على صفحات (الرسالة) اخيراً، وها هو ذا اليوم يذكرها في تمهيد يقدم به ترجمته لكتاب زارا زوسترا . ومع كل هذا فالفكرة خاطئة فالغرب لم يشوه الدين أخذه من الشرق، وإنما كل ما فعله، أنه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الإنسانية فأسبغ عليه صورا ليست منه، ولكنها من طبيعته، فكان من ذلك صورة الدين تغاير الصورة التي هي عليها في الشرق .

إذن فالتعبير بأن الغرب شوه الدين تعبير خاطئ، وصحة التعبير ان يقال إن الدين الذي أخذه الغرب عن الشرق كيفه على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكييف إن اعتبر تشويهاً في نظر المترجم (أي فيلكس) هو في الواقع خلع للثوب الغيبي عن الأديان وجعله إنسانيا) [٩١] . وذهب إلى أن إلحاد نيتشة لم يكن إلا ثورة على الغيبيات التي قيدت الإنسان بقيود ميتا فيزيقية كادت أن تفقده طبيعته، وبين أن فيلكس كان متأثراً بجمال الدين الأفغاني في فهمه لنظرية التطور، ومحاكياً لعباس محمود العقاد في تعريفه للإلحاد[*]

(*) نقد جمال الدين الأفغاني الداروينية بمعنى التطور في طبيعة الخلق وتولد الأنواع والكون من القلة إلى الكثرة . ومن البساطة إلى التركيب، وتولد أنواع من أنواع، بينما قبل التطور بمعنى الانتقال من البدائية إلى التحضر، ومن الجهل إلى العلم ومن الفردية إلى الاجتماع، ومن السذاجة إلى الذكاء. والفطنة مع الإقرار بأن كل نوع من المخلوقات مخلوق خلقاً مستقلاً مباشراً، بقدرة الله وإرادته، وتدبيره، ويؤخذ على الأفغاني في رسالته الرد على الدهريين خلطه بين العديد من المذاهب المادية مثل (الأبيقورية) و(الماركسية) و(العدمية) ثم (الداروينية) التي وصفها بأنها من المذاهب الإباحية والإلحادية، وزعم أن داروين قد قطع بأن الإنسان أصله قرد، الأمر الذي لا تقبله النصوص المقدسة، وتهكم على نظرية التطور بتساؤله) لم لم يصبح البرغوث فيلاً ؟ أما العقاد فقد ربط في كتابه الفصول (١٩٢٢ م) بين الإلحاد والجهل وجحود النعمة وسخر من نيتشه وفلسفته في معظم كتاباته وعلى رأسها حصاد اليومية (١٩١١ م) إذ نعت أفكاره بالتجبر والخلو من الرحمة بالضعفاء. في حين أن صاحبها مات صريع المرض
=

وخلطه بين مفهومه، ومفهوم العدمية، وانتهى إلى أن الفرق بينه وبين مناظره، انه (أي ادهم) ملحد، وكافر بالغيبيات، اما فيلكس فمؤمن إيمان العصور الوسطى [٩٢]، ويقول (الفرق بيني وبين صديقي المترجم (أي فيلكس) أنه رجل غيبي، وأنا ضد الغيبيات على خط مستقيم) [٩٣] (الإلحاد عندنا (الملحدين) حالة سلبية بالغيبيات وناحيتها الإيجابية اعتبار اليقينيات أساس المعرفة) [٩٤] .

ويستطرد أدهم في ربطه بين التخلف والتدين، ويبدو ذلك بوضوح في وصفه الأزهر بأنه أحد حصون الرجعية المعادية للتجديد وحرية الفكر، واعتباره العلة الحقيقية وراء تخلف طلابه من جهة، وجمود التفسير والفقه من جهة ثانية، واتساع الهوة بين الدين والعلم من جهة ثالثة[٩٥]، وعلى النقيض من ذلك يضع أصحاب المقتطف، والزهاوي وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وطه حسين، ويعدهم أصحاب الثقافة الحرة الثورية، التي أبت الاستسلام للغيبيات، والموروث من العادات والتقاليد ؛ فذهب إلى أن فؤاد صروف (١٩٠٠- ١٩٨٥م) من دعاة العلم الحديث، وأنه يسعى في كتاباته إلى تثقيف الجمهور بثقافة علمية تنظر إلى سائر المعارف نظرة المرتاب الذي لا يقنع إلا بالعلم برهاناً على صدقها، وتتخذ من التحليل نهجاً لنقد الحقائق بما في ذلك المعتقدات الدينية وهنا نجد الأستاذ صروف يبين كيف أن فكرة القدسية التي كان الإنسان يخلعها على نفسه باعتباره سيد المخلوقات قد انهارت . وفكرة اعتبار الأرض التي يعيش عليها مركز الكون وأنه محط الرعاية الربانية قد تلاشت . على أننا نلمس هنا بعض الحذر من الكاتب فهو لم ينته بفكرته إلى النتائج الأخيرة التي لابد منها ؛ ولعقيدته وبيئة كتابته

=

طالباً الرحمة التي لم يجدها بين ثنايا كتاباته الإلحادية، وقد ثبت تأثر فيلكس بكتابات الأفغاني عن الداروينية وكتابات العقاد عن الإلحاد وفلسفة نيتشه واستقى منها جميعاً أحكامه على المذاهب المادية في مناظرته مع إسماعيل أدهم وتأويلاته لفلسفة نيتشه .

التي تتسلط عليها الأفكار القديمة، بعض الأثر في التزامه التحوط [٩٦] .

أما الزهاوي، فيرى فيه التلميذ النجيب الذي تتلمذ في جامعة الأستانة، معقل الفكر التركي الحر، والعالم الذي آمن بنظرية الاحتمالات في تشكيل الكائنات، والتفسير المادي للكون، ونظرية التطور في وجود الإنسان . وفيلسوف الشعراء الذي نادى بمساواة المرأة بالرجل، وروج لنظرية النشوء والارتقاء في الأوساط الأدبية، والمتأمل الشاك في كل المعتقدات الموروثة، والملحد المنكر للألوهية واعتبارها عقيدة الجهلاء العاجزين عن الوصول إلى علل الأشياء المادية، والكافر بالبعث وخلود الروح، والمتهكم على عذاب القبر، واعتبار الجنة نعيم الجهلاء المأمول، والنار مأوى العقلاء المتوهم [٩٧] .

أما مظهر فكان يعده من أبرز المفكرين المصريين الأحرار : الذين خلفوا شبلي شميل في رفع لواء الفلسفات المادية والتبشير بالداروينية في الفكر العربي الحديث . ومن دعاة اقتفاء اثر أسلافه الأتراك ويقول عنة (وسرعان ما لبس ثوباً منسوجاً من آراء الملاحدة الماديين) [٩٨] (البحاثة إسماعيل مظهر من أفراد مدرسة التحرير الكامل والعتق التام للعقل الإنساني من آثار الماضي وهو زعيم مدرسة المعتدلين منهم ...) [٩٩] .

ويري في سلامة موسى خير ممثل للاتجاه المتطرف في الفكر العربي، ويعد كتابته عن نيتشة والداروينية، وتلخيصه لكتاب (نشوء فكرة الله) للكتاب الإنجليزي (جرانت الين) ونقضه للإيمان وسخريته من زعماء الرجعية في مصر اقوي ما يعبر عن فلسفته الالحادية.

أما طه حسين،فيعده من المجترئين الذين ارتدوا إلى الإيمان بعد إعلان إلحادهم من خلال دراسته للشعر الجاهلي،وترجع ردته - في راي ادهم - إلى خوفه من الجمهور الجاهل والسلطة الرجعية المتمثلة في شيخ الأزهر،ويقول (سكت طه عن الرد علي خصومه وكان في سكوته مضطرا، خوف آن يكون نزوله للميدان والرد على معاوضيه سببا يمهد للرجعية آن

تعبث بحرية الفكر والتفكير...) [101].

يمكننا ملاحظة مواطن الاضطراب،والتناقض في استشهادات أدهم في عرض دعاواه ضد الدين ويتمثل ذلك في : -

- زعمه أن سر تقدم اليونان يرجع إلى عز وفهم عن الدين في حين أن اليونانيين كانوا - كغيرهم من الأمم المتدينة،وليس أدل علي ذلك من إيمانهم بحتمية عليا تتحكم في (زيوس) وسائر الإلهية، وغيرتهم علي سلامة معتقداتهم ومعاقبة الملحدين والهراطقة، والتنكيل بهم، غير أن ما يميز اليونانيين عن غيرهم في هذا المضمار أن دياناتهم كانت متشعبة ومتعددة، الأمر الذي حال بين تغلب إحداها،وبين الهيمنة والسيطرة الكاملة علي مقاليد الأمور، ويؤكد (ميشيل برنار) أن قوة الوازع الديني عند الإغريق لا تقل عنها عند المصريين أو الكلدانيين[102] .
- إن نقده للديانتين المسيحية والإسلامية لا يخلو من التناقض، فتارة يتهم المسيحية بأنها من الديانات الأسيوية التي اقعدت أوروبا وخلفتها عن ركب الحضارة مبررا بذلك ظهور الفلسفات الإلحادية، و الاتجاهات العلمانية هناك ،و تارة أخرى يعتبرها من عوامل الرقي الأوروبي، و ذلك باعتبارها ديانة روحية لا دخل لها في شئون الحياة، الأمر الذي لا يتعارض مع السياسة العلمانية التي تدين بها أوروبا من جهة ويبرر حملته علي الإسلام في الشرق العربي من جهة أخرى .
- إن زعمه بأن علة تفلسف المسلمين ترجع إلى جهود النساطرة، أو فلاسفة أوروبا - علي حد قوله - وإن مخاض فلاسفة الإسلام لا يعدو أن يكون محاكاة لليونانيين واستجابة لأعراقهم غير العربية ما هو إلا ادعاء يكشف عن جهله بحقيقة التراث، ومتابعته لأحكام غلاة المستشرقين .
- تعسفه في الربط بين التدين والتخلف من جهة والإلحاد والتجديد والاستنارة من جهة أخرى متناسيا أن معظم رجالات النهضة العربية كانوا من رجالات الأزهر الذين تمردوا علي مناهجه العقيمة، انتصارا

للدين والعلم، وأن النماذج التي ساقها - كنماذج الاستنارة الإلحادية لا يمكن مقارنة أثرها في حركة التنوير العربية بدور أصحاب بالاتجاه المعتدل الذين جمعوا في دعوتهم بين النقل والعقل، اعني مدرسة الإمام محمد عبده التي قادت حركة التجديد والإصلاح، فضلا علي آن معظم المجترنين الذين استشهد بكتابتهم، سرعان ما عادوا إلى حظيرة الإيمان، واعتبروا تشككاتهم في العقيدة كبوات ساقهم إليها افتتانهم بثقافة الغرب، ويبدو ذلك في كتابات فؤاد صروف، وإسماعيل مظهر، وطه حسين، وسوف نوضح ذلك خلال مناقشتنا لموقفه الإلحادي .

* * *

وتتخلص دعوة آدهم لجعل الدين من المتغيرات الحضارية في مبررين : -

أولهما : شكه في مصداقية التراث الديني (السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والموروث العقدي، المتمثل في الأصل الثاني للتشريع وهو السنة الشريفة) . وترد شكوكه ونقداته في هذا المضمار إلى كتابات بعض غلاة المستشرقين التي لم يتحرج من درجها علي رأس مصادر مصنفاته .

أما المبرر الثاني، فيتمثل في عدم قناعته بفكرة الألوهية وما يتبع ذلك من الكفر بالغيبيات والسخرية من الشعائر الدينية : ويصرح بان معظم أفكاره الإلحادية ترجع إلى تنشنته وثقافته، واتصاله بالجمعيات الإلحادية في جامعة الأستانة، والمانيا وروسيا واقتناعه بكتابات اوغست كونت، وهربرت سبنسر ونيتشة، وبرتراندرسل، وغيرهم من الفلاسفة الماديين الرافضين للغائية، والقائلين بالمصادفة، ذلك فضلا علي تتلمذه عند ضيا جوق ألب وحسين جاهد وقابيل آدم وتكين ألب وغيرهم من أصحاب النزعة الطورانية من يهود الدونمة (*) [١٠٣] في تركيا، وسوف نحاول في الصفحات التالية تناول هذين

(*) يهود الدونمة : ترد طائفة يهود الدونمة أو السباتائيين إلى ساباتاي زفي الأزميري (١٦٢٦-١٦٧٥م)، وتعد فكرتا الخلاص والمسيح المنتظر الأساس العقدي الذي تقوم عليه هذه الملة، ومن اشهر الذين نصبوا أنفسهم في هذا المقام (أي المسيح المنتظر) تيوداس الروماني، وموسى التكريتي، وأبو عيسي الأصفهاني =

المبررين بشي من التفصيل والتحليل والنقد، متتبعين اثر آرائه في معاصريه وموقف مناظريه من كتابته .

=

ثم ساباتاي زفي، وزعموا جميعا انهم رسل يهوه (اله اليهود، الموجود، المتفرد) الذين بعثوا من اجل خلاص بني إسرائيل، وقد تكهن حاخامات اليهود بان مسيحهم المنتظر سوف يظهر عام ١٦٤٨م ليجمع شتاتهم في فلسطين، ويحكم العالم من عاصمتها القدس، وقد نبتت هذه الطائفة في كنف الدولة العثمانية التي أوت اليهود الذين لاذوا بها من اضطهاد المسيحيين لهم في أوربا العصر الوسيط، أولئك الذين لم يحفظوا للإمبراطورية الإسلامية الجميل، إذ انتهزوا فرصة اضطرابها من الداخل، وتكالب الأمم عليها من الخارج ؛ فراحوا ينشرون أفكارهم الهدامة في كبدها . وقد ظهرت هذه الطائفة نحو عام ١٦٥٠م علي يد مؤسسها ساباتاي زفي، الذي راح يبشر بدعوته في تركيا ومصر وفلسطين، وقد أعلن إسلامه نحو ١٦٦٧، وسمي نفسه محمد عبد العزيز البواب نسبة للوظيفة التي ألحقه بها السلطان محمد الرابع (١٦٤١-١٦٩٢م) وهي كبير بوابي القصر. أما عن اصل التسمية (دونمة) فهي مشتقة من الفعل التركي العثماني (دونمك) وهو بمعني (أن يعود) وقد أطلقها الأتراك العثمانيون علي هذه الطائفة بعد عودتهم من اليهودية إلى الإسلام وسموهم (العائدون) وترد كذلك إلى كتابات ساباتاي نفسه التي جاء فيها آن المخلص سوف يتظاهر بالإسلام تقية، وسوف يظل مخلصا لليهود سرا، وزعم آن روحه قد صعدت إلى السماء وجسده ارتدي عباءة المسلمين حتى يتمكن منهم وتقوي دعوته.

ولطائفة الدونمة ثلاث فرق : اليعاقبة، القراقاشية، القابانجية .ولهم لغتان : تركية وأسبانية، ولكل منهم اسمان، اسم يهودي وآخر إسلامي معلن . ومن أهم تعاليمهم ومعتقداتهم أن العالم ينقسم إلى ٣٨ جزءا، ولكل جزء منه ملك،يدين جميعهم إلى ملك الملوك ابن يهوه الوحيد المخلص الأعظم بالخضوع والولاء، وانه يجب علي السباتائيين موارية المسلمين والتظاهر بالسير علي ملتهم في أداء الشعائر والنسك، والحرص في الوقت نفسه علي قراءة المزامير ليلا، والمحافظة علي التعاليم اليهودية، والطقوس الساباتائية سرا . وقد تركزت جهود يهود الدونمة منذ الحرب العالمية الأولى في دفع عجلة التغريب في الحياة الاجتماعية والثقافية، فدعوا إلى سفور المرأة والاختلاط بين الجنسين في دور التعليم وأماكن العمل، وروجوا لفكرة الطورانية،

وساهموا في تأسيس حزب الاتحاد والترقي الذي أطاح بالخلافة الإسلامية وإعلان العلمانية، ذلك فضلا علي دورهم في تزييف الرأي العام في تركيا ونشر الجمعيات الماسونية والاتحادات الإلحادية، والترويج للفلسفات المادية عن طريق الإعلام والصحافة، ومن اشهر مفكرى الدونمة، احمد أمني يالمان (١٨٨٨-١٩٧٣) وهو من رواد الصحافة التركية، وصاحبة سرتل (ت١٩٦٨)،وموئيز كوهين (١٨٨٣ -١٩٦١) وكان معروفا باسم تكين ألب، وضيا جوك ألب، وغيرهم من قادة الفكر التغريبي الذين نجحوا في تشكيل العديد من الجمعيات الإلحادية في جامعة أستانبول، ومازال ليهود الدونمة آثرهم البالغ علي توجيه السياسة التركية .

أما عن المبرر الأول أي ارتيابه في التراث الديني ونقضه لمصادره، فإننا نجده يصرح في بداية كتاباته في هذا المضمار بحقيقة منهجه الذي سوف يعول عليه في دراسة السيرة النبوية، وعلم الأنساب والتاريخ الإسلامي بوجه عام، وذلك بقوله (ولقد اكببت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الإسلام، فدققت معظم المصادر العربية، والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة في دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وأفريقية، وراجعت جل ما كتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والإيطالية والإنجليزية والفرنسية وطابقت ما ذهبوا إليه على مصادرها الشرقية للتأكد من صحة ما ذهبوا إليه (*). فما كان صحيحا قبلته، وما كان ضعيفا نظرت في أمره وما كان باطلا رددته، ورفضته، حتى تجمع لدي الشيء الكثير من المعلومات والملاحظات فيها مقدار ليس باليسير من الأفكار الشخصية ؛ وفكرت أن أضع كتابا عن حياة محمد ونشأة الإسلام ؛ وبالفعل مضيت في

(*) اعتمد ادهم في كتاباته عن السيرة النبوية والحديث الشريف وعلم الأنساب عند العرب والتاريخ الإسلامي علي العديد من المراجع الألمانية والروسية والفرنسية والتركية، وبعض المراجع العربية، وخلت مصادره من أي اثر للمخطوطات التي زعم إحاطته بها، فاشتملت كتاباته على نحو ٢٦٥ موضع اقتباس كان معظمها من الكتابات الألمانية والروسية والتركية، أما مواضع الاقتباسات العربية فلم تتعد ٥٥ اقتباسا، ولوحظ أن إشارته لمواضع الاقتباسات لا تتعلق من قريب أو من بعيد بمتن الموضوع في معظم الأحايين، ذلك فضلا علي عدم مراعاته القواعد العلمية في التوثيق، فنجده يبدأ بالمؤلف أحيانا، وبالمصنف أحيانا أخرى، وتارة يشير للمصنف دون ذكر مؤلفه، وتارة أخرى يكتب كنية المؤلف دون ادني إشارة لمصنفه، ولا موضع الاقتباس ونألفه في معظم الأحيان يكتب المراجع الأجنبية بحروف عربية، ويهمل تماما عناصر التوثيق (مكان النشر، سنة الطبع، موضع الصفحات) ؛ الأمر الذي لا يتناسب مع زعمه السابق بدقة البحث والتنقيب، ويلاحظ كذلك اعتماده علي بعض المراجع العربية الحديثة مثل مؤلفات جورجي زيدان، واحمد آمين، وطه حسين وإسماعيل مظهر، الأمر الذي يكشف عن الحقبة التاريخية التي كتب فيها هذا البحث وهي بين عامي ١٩٣٥و١٩٣٩م، وهي فترة لا تمكنه من الإحاطة بجوانب الموضوع الذي تصدي له، واغلب الظن آن معظم آرائه التي جاءت في هذا البحث مستمدة من كتابه (حياة محمد ونشاة الإسلام) الذي نشره بالتركية، وهو مقتبس من كتاب كتبه المستشرق الألماني (سبرنجر) عن (محمد) . وقام أدهم مراجعته عام ١٩٣٤م، أثناء إقامته بألمانيا، وتدلل على ذلك غيبة المصادر الأصلية لهذا السفر .

المشروع إلى حد ليس باليسير ، وبان لي أن الكتاب الذي فكرت في وضعه لن يخرج في اقل من ستة مجلدات ضخمة في نحو الثلاثة آلاف صفحة) [١٠٤].

فذهب في نقضه لقصة بناء الكعبة مذهب المستشرقين وطه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) إلى أن شخصية إبراهيم مشكوك فيها وكذا قصة بناءه للكعبة وولده إسماعيل، ويقول ناقداً كتاب (حياة محمد) لـ "محمد حسين هيكل" : (هذه رواية واحدة نعرضها على سبيل المثال على صحة ما ذهبنا إليه ، رواية ذهاب إبراهيم مع ابنه إسماعيل إلى وادي الكعبة فهذه الرواية قبلها الدكتور هيكل بك دون أن يعرضها على حكمة النقد ولو عرضها فعلا لوضح له أن اقدم نص أتى فيه ذكر هجرة إبراهيم مع ابنه إسماعيل إلى برية فاران وارد في التوراة ، وهي لم تنص على ذهابه إلى وادي مكة ، ولظهر له أن النصوص الإسلامية التي أتت بعد ألفي عام هي التي حملت إشارات إلى ذهاب إبراهيم مع ابنه إسماعيل وزوجته هاجر إلى وادي مكة حيث وضع إبراهيم مع ابنه إسماعيل دعائم البيت الحرام ، وقليل من النظر الثاقب يكشف عن أن القدماء لم يعرفوا برية باسم فاران بجوار مكة أو في الحجاز ، وإنما نجد أن هذا الاسم ظهر فيما بعد في القرن الثاني الهجري بعد أن فشت في الإسلام دعايات سياسية وأخرى دينية كان انتحال الروايات بعض وسائلها إلى الذيوع والانتشار كما يعترف الدكتور هيكل بك فإذن كيف يطمئن الدكتور الفاضل إلى رواية مثل هذه مع أن البحث التاريخي الحديث كشف عن آباء اليهودية الأول كإبراهيم ويعقوب لا وجود لهم؟) [١٠٥].

وقد تصدى محمد حسين هيكل لهذه النقود بردود علمية تنأى عن القدح والتجريح، وإن كان رغب عن ذكر إسماعيل أدهم مكتفياً بتحذيره والشبيبة من الباحثين المسلمين من خطر الأغاليط التي يروج لها بعض المستشرقين والمبشرين عامدين إلى تشكيك المسلم في دينه، ومبينا له أن تسليمه بصحة رواية بناء الكعبة ووجود إبراهيم يرجع على إيمانه بالقرآن باعتباره المصدر الأوحد الذي لا يمكن التشكيك فيه إلا من قبل الملحدين، ويقول في ذلك :

(لكن كاتب هذه الرسالة إنما هو مثل لطائفة من شبابنا ورجالنا المسلمين الذين يتلقون كل ما يقوله المستشرقون بقبول حسن، ويعتبرونه العلم الصحيح المعبر عن الحقيقة الخالصة. وإلى هؤلاء أوجه القول هنا لأحذرهم مما يقع المستشرقون فيه من خطأ، وبعض هؤلاء المستشرقين مخلص في بحثه على رغم خطئه . لكن الخطأ يتسرب إلى بحثه لعدم دقته في إدراك أسرار اللغة العربية تارة، ولما يشوب نفس طائفة من هؤلاء العلماء من الحرص على هدم مقررات دين من الأديان، أو على هدم مقررات الأديان جميعاً، تارة أخرى ... ويجب عليهم لذلك أن يأخذوا حذرهم حين يطلعون على ما يصدر عن الغرب من مباحث دينية، وأن يمحصوا كل ما يصوره العلماء على أنه حق . فالكثير منه يتأثر بمقدار غير قليل بهذا الماضي الذي جعل الخصومة متصلة بين رجال الدين ورجال العلم قروناً متوالية) [١٠٦] .

ويضيف إسماعيل أدهم إلى ما تقدم أن القرآن والحديث ليسا من المصادر العلمية التي تنأى عن الشك، وأن قصة بناء الكعبة تتشابه مع قصة بناء الهيكل المسطورة في التوراة، ويرجح أن ابن هشام حاكها وزعم أن اليهود من بني شمعون هم الذين بنوا البيت الحرام، وليست بطون بني إسماعيل ويقول (إن بطون بني شمعون هم الذين أقاموا البيت الحرام. وقد عرفهم اليهود فيما بعد ببطون بني إسماعيل) [١٠٧].

ورد عليه هيكل بأن القرآن لا يمكن الشك فيه ليس باعتباره كتاباً مقدساً فحسب بلا لعدم وجود ما يثبت تحريفه أو عدم مصداقيته، ويستشهد على صحة ذلك ببعض كتابات المستشرقين مثل (موير) اما عن موضوع بناء اليهود للبيت الحرام فإنه من أكاذيب المستشرقين التي لا سند لها، إلا التوراة التي يستشهد بأسفارها، وخفي عليه أنها من أكثر الكتب التي وجه إليها الطعن والنقد ومن قبل فلاسفة الغرب الذين يستند إلى كتاباتهم [*] .

(*) وقد حفزت مساجلة إسماعيل أدهم مع هيكل حيال شخصية إبراهيم عليه السلام وقصة بناء الكعبة بعض الباحثين لدراسة هذه المسألة دراسة علمية بمنأى عن العواطف الدينية، وذلك على النقيض مما =

ويرد ادهم أنه لم يجزم بتحريف القرآن متناسياً أنه أنكر قصة بناء الكعبة ووجود شخصية إبراهيم وغير ذلك من الأمور المثبتة في القرآن في سورة البقرة على سبيل المثال، ويقول (أما القرآن الكريم فهو المصدر الأساسي والأول لحياة الرسول ﷺ ولنا في هذا المصدر راي مستفيض سنعرضه في مقدمة كتابنا (حياة محمد ونشأة الإسلام) الذي سنقدم جزاه الأول للطبع عن قريب، أما ما وجهه إلى الدكتور الفاضل من تهمة . قولي أن القرآن غير وبدل فالواقع أني شخصياً لم أجزم بهذا ولم أقل بأن القرآن حرف) [١٠٨] .

ولما كان الاضطراب هو السمة الواضحة لكتاب ادهم فإننا نجده يصرح بأن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي لا يحتمل الشك وهو في رأيه المصدر الذي يجب التعويل عليه في إثبات الحقائق التاريخية ويقول (وظهر لي ... أن القرآن هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التاريخ ...) [١٠٩] . ولعله لم يقرأ قوله تعالى في سورة البقرة، وذلك في رده بناء الكعبة لليهود: قال تعالى : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ ﴾، ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾ ﴾ (١٢٧، ١٤٠) .

ويمضي ادهم في نقوده، فزعم أن الحجر الأسود (طوتم) وثني من اوثان

=

حدث حيال كتاب (طه حسين) (في الشعر الجاهلي) حين تعرض لعين المسألة، إذ اكتفى نقاضه بتكفيره، ونذكر من أهم الدراسات العربية التي صدرت عقب هذه المساجلة إبراهيم (أبو الأنبياء) لـ(عباس محمود العقاد) و (حياة إبراهيم) لـ (محمود شبلي) و (إبراهيم أبو الأنبياء) لـ (محمد حسن عبد الحميد) و (خليل الله) لـ (حبيب سعيد) و (حياة إبراهيم) لـ (ف.ب. ماير ترجمة القس مرقس داود) و(عشرون عظة في حية إبراهيم) ل (مجدي زكي) و (إبراهيم السائح الروحي) لـ(القس منيس عبد النور).

العرب التي عبدوها في الجاهلية وأقرها الإسلام، وأن قريش قبيلة منسوبة إلى سمكة القرش [١١٠] .

وأن عام الفيل الذي يؤرخ به ميلاد النبي يستند إلى وقائع قصة ملفقة، فذهب في دراسة أهداها لمناظره الجديد (محمد حسين هيكل) إلى أن المؤرخين العرب قاموا بتحريف قصة الفيل، ونسجوا عليها من الأساطير ما يدعم ديانتهم، بيد أن كتب التاريخ - المواكبة لهذه الأحداث، وعلى رأسها كتابات المؤرخ اليوناني (بروكوب) (بروكوبيوس)[*] (ت ٥٦٢) تؤكد أن الأحباش حاولوا غزو الفرس بتحريض من الروم، وتخطئ الكتابات العربية التي تروي أن الأحباش وعلى رأسهم أبرهة خرجوا لهدم الكعبة وليس لمحاربة الفرس، وذهب كذلك إلى أن الجدري هو الذي أباد جيش أبرهة، وليست الطير الأبابيل، كما ورد في القرآن، وراح يستشهد بالمؤرخ أوزيب (أوسيبوس) [**] - المؤرخ الكنسي الذي لم يذكر في كتبه اي شيء عن كنائس اليمن - في نقضه الدراسات العربية التي روت أن أبرهة قام ببناء كنيسة (القليس) وانطلق بعد ذلك يهدم الكعبة ليصرف الناس عنها إلى كنيسته الجديدة . ثم يعترض

(*)بروكوبيوس : (ت٥٦٢) . مؤرخ بيزنطي، رافق بليساريوس في حملاته،وقاد فيما بعد الأسطول الإمبراطوري، لتاريخه قيمة عظيمة باعتباره مصدراً أساسياً، ونظراً لثقافته واتصالاته بالرؤساء ووظائفه العامة . برع في وصف الأحداث التي شهدها، ولكنه كان مهملاً في استخدام الأصول، مؤلفاته الرئيسية معروفة عموماً باسم (تاريخ بروكوبيوس لعصره) - ويبحث بخاصة في الحروب ضد القوط والوندال والفرس - وباسم (تاريخ بروكوبيوس السري) وأكثره تاريخ لفضائح وبذاءات البلاط . على أن هذا التاريخ قد أصبح موضع شك . قلد بروكوبيوس بأسلوبه المصقول مؤرخي العهد اليوناني الكلاسيكي، ووصفه للعادات الاجتماعية والدينية بين البرابرة قيم جداً . لكن أهواءه العنيفة - كتحزبه لبليساريوس ضد الإمبراطورة ثيودورا - تشوه تواريخه . الأمر الذي يضعف من مصدر إسماعيل أدهم.

(**) أوسيبيوس : (ح ٢٦٣ - ٣٣٩)، مؤرخ يوناني ولد بفلسطين واختير أسقفاً لقيصرية (٣٢٤- ٣٣٩)، اشتبك في جدال عنيف مع خصوم مذهب أريوس الديني ولم يوافق على بعض القواعد الدينية التي اعتمدها مجمع نيقيا . كتب (التاريخ الكنسي) في ١٠ كتب، ويرجع عدم ذكره لكنائس اليمن، وعلى رأسها كنيسة القليس التي شيدها أبرهة في مطلع القرن السادس للميلاد، لأنها شيدت في فترة لاحقة على وفاته، الأمر الذي تسقط معه حجة أدهم الثانية .

إسماعيل أدهم على تسمية الحملة بواقعة الفيل وحجته في ذلك أن الفيل لا يستطيع الحياة في اليمن، وأن الأحباش لم يكن لديهم من السفن الضخمة ما يحمل عليها الفيل الأفريقي، وأنهم عاجزون عن ترويضها، غير أنه يعود في نفس الدراسة إلى ترجيح وجود الفيل عن طريق الهند، واسطول الروم وتصديق المصادر العربية التي استندت إلى القرآن، غير أنه لا يسلم بوجهة الحملة إلى مكة ويقول إن ما ورد في القرآن عن هذه الحادثة نزر قليل أضاف عليه العرب ولفقوا من أخيلتهم [111].

ويقول (وبعض المراجع العربية ترجح أن تكون هذه الكارثة هي تفشي الجدري في جيش الأحباش والقرآن الكريم يؤيد كلام المؤرخين العرب، على أن إشارة القرآن إلى أصحاب الفيل، تحمل في تضاعيفها دلائل قوية على معرفة العرب لقصة سفر الفيل من جهة، وعلى أنها حديثة العهد بهم ؛ على أن ما قدمه القرآن لنا في صورة موجزة توسع فيه رواة العرب وخلطوه بالأقاصيص وشحنوا به كتب التاريخ والسيرة والأدب ...) [112] .

ويمضي معولاً على مصادره اليونانية السالفة إلى أن الربط بين موقعة الفيل وميلاد الرسول، تنقده الوقائع التاريخية، لأن حادثة الفيل بحسب المصادر التاريخية وقعت عام ٥٤٠م، وميلاد الرسول حدث عام ٥٧٠ م، ويقول (ومهما يكن من شيء، فالتاريخ يرفض كل محاولة يراد بها ربط ميلاد الرسول بعام الفيل كما أن التحقيقات التاريخية تبين أن الصلة مفصومة بين التاريخين بنحو ثلاثين سنة ...) [113].

وقد اعتذر (محمد حسين هيكل) عن الرد على رسالة إسماعيل ادهم وأناب عنه (عبد المتعال الصعيدي) في هذه المناظرة، فراح - على صفحات السياسة الأسبوعية - يفند دعوة ادهم بعد نقلها سطراً بسطر كما وردت في مجلة الرسالة، فذهب إلى أن رواية (بروكوبيوس) التي ارتكن عليها أدهم رواية ترجيحية لا تسمو عن الشك فيها . أما الرواية القرآنية فقد أقر المناظر (أي ادهم)، بأنه لا يقطع بالشك فيها، الأمر الذي يرجح الرواية

القرآنية، لمصداقية مصدرها، اما مسألة إنكار وجود الفيل في هاتيك الواقعة، فهي من مزاعم المستشرقين غير الموثوق في كتاباتهم العلمية، من أمثال (نولدكه) (١٨٣٦ - ١٩٣٠ م) المعروف بعدائه للإسلام [١١٤]، وبين له أن قواعد النقد التاريخي تتعارض مع تفضيله رواية مدونة على اخرى شفهية، وذلك لأن الاحتكام في حالة تعدد الروايات لا يرد لقدم المصدر أو حداثته فحسب، بل يرجع لتجريح الرواية سنداً ومتناً ومقارنة محتواها بالظروف الاجتماعية، والانثربيولوجية، والاقتصادية، والسياسية ... للتأكد من صحتها، الأمر الذي لم يفعله أدهم باستناده إلى الرواية اليونانية، ورفض الكتابات العربية، وذهب إلى أن اعتراض أدهم على وجهة الحملة وأهدافها غير مقبول سنداً ومتناً، فإن أسانيده التاريخية متضاربة، أما المتن فغير معقول، وذلك لأن وجهة الحملة - كما يزعم - كانت إلى الفرس لتأديبهم بايعاز من الروم، وذلك لا يقبله العقل لأن الروم كانوا أقدر على ذلك عن طريق جيوشهم في سوريا وتركيا وهم بذلك أقرب إلى الفرس من الحبشة، أما الهدف الذي يقبله العقل وأكدته الدراسات العربية هو التبشير بالمسيحية، فقد عبر الأحباش إلى اليمن لحماية الأقليات المسيحية من اضطهاد اليهود، والتبشير بملتهم في بلاد العرب بوصفهم أهل شرك وضلال، الأمر الذي يؤكد ترابط الوقائع التي وردت في الكتابات العربية سنداً ومتناً . أما مسألة زمن وقوع الحملة والمصير الذي آلت إليه، وإنكار العناية الإلهية ووجود الفيل من عدمه كلها من الأمور الفرعية التي تسقط مع سقوط الجذع الذي يحملها وذلك مع وجود السند القرآني من جهة، وعدم دقة السند التاريخي المعارض له من جهة أخرى [١١٥] .

كما زعم إسماعيل أدهم أن نسب النبي ملفق وأن انتسابه إلى إسماعيل وإبراهيم من وضع الرواة وكتاب السيرة المتأخرين، وحجته في ذلك أن طبيعة المجتمع القبلي العربي - حيث الترحال الدائم - لا تمكنه من معرفة أسلافه وأصوله في غيبة الاستقرار والتدوين، الأمر الذي يكشف - في رأيه -

عن زيف شجرة الأنساب التي وضعها المؤرخون للقبائل العربية التي حاولوا عن طريقها ردهم إلى جد واحد والتمييز بين العرب العاربة والمستعربة ويقول (فإذا رجعنا من فكرة الأنساب العامة للقبائل وصلاتها وعلاقاتها من القرابة والدم إلى فكرة النسب و الأنساب بين عرب البادية، ولم نجد دليلاً يسند القول بأن الأعراب كانت لهم المقدرة على معرفة سلسلة آبائهم وأجدادهم تصاعداً في الماضي لبضعة بطون غير قول الرواة واجتماع النسابين، وهو لا يكفي وحده لقبول هذه الفكرة ...) [116] .

ويحاول التدليل على صدق دعواه بجهل عرب الجاهلية فن كتابة التاريخ وعنايتهم بحفظ الأمثال والأساطير دون الأحداث والواقعات التاريخية، مستنداً في ذلك على كتابات المستشرقين (كاتياني) (الأمير ليوني ١٨٦٩ - ١٩٢٦ م) و(سبرنجر) ! التي اكدت أن إنشاء ديوان الخراج في عهد عمر بن الخطاب كان بمثابة النواة الأولى لاستحداث فكرة النسب ووضع شجرات الأنساب فيما بعد) [117] .

وكذا كتابات أحمد أمين التي شككت في صحة أنساب العرب (وقد عنى المؤرخون بنسب القبائل وتفرعها، وألفوا فيها الكتب الكثيرة، ولكن هذه الأنساب في مجموعها كانت ولا تزال مجالاً للشك الكبير .) [118] على الرغم من ذكرها العارفين بالأنساب المخضرمين في الجاهلية والإسلام من امثال (أبو بكر الصديق) و (دغفل بن حنظلة الشيباني) [119] .

وانتهى إسماعيل أدهم إلى أن علم الأنساب العربي قد وضع في القرن الثاني الهجري، حيث الحروب والقلاقل والغلو والتعصب والشعوبية، الأمر الذي كان وراء إكراه النسابين على الإعلاء من شأن بني هاشم على غيرهم، وعلى ذلك فإن نسب النبي - في رأيه - من الأمور التي أثبت النقد التاريخي زيفها .

ثم انتقل بعد ذلك إلى سيرة ابن هشام، وادعى أن سند رواياتها ضعيف، وأن متونها أحوج ما تكون إلى التقويم النقدي الذي يفضح مواطن التلفيق

والتزييف فيها . ويدلل على ذلك بإهمال ابن هشام ذكر المصادر التي استند عليها في جمع بعض أخبار النبي ومعاهداته وغزواته ... واعتماده على الروايات الشفهية دون تمحيصها في ذكر الوقائع الحربية وأسماء القتلى ومواضع مصارعهم ودفنهم، ذلك فضلاً على وضعه بعض القصص الخيالية ونسبها إلى النبي مقتفياً في ذلك سنن المؤرخين المعاصرين له، وثقافة الانتحال التي نشأ فيها ويقول (ولا ريب أنه ادخل في السيرة أشياء مخالفة للواقع وضمنه من الأشعار المنتحلة الشيء الكثير مما صار به فضيحة عند الرواة ولكننا مع ذلك نقرر أنه فعل ما فعل تأثراً بالشائع ومجاراة لميول عصره .... وهكذا قدر أن تغيب حقائق السيرة وراء سحب الأقاصيص التي حاكتها العقول في ذلك الجيل ....) [١٢٠].

ولم يقف تشكك إسماعيل احمد أدهم في التاريخ الإسلامي ، والسيرة النبوية عند هذا الحد، بل أبى إلا أن يردد كل طعون المستشرقين في هذا المضمار دون استثناء، فزعم ان محمداً ﷺ كان اسمه (قثما) أو (قثامه) (الكريم، المعطاء البطيء في مشيته)، وان اسم والده حول من (عبد اللات) إلى (عبد الله)، وان عبد المطلب لم يكن جده، ولا منحدراً من نسل هاشم، وأن اسم المطلب كان اسماً لصنم من أصنام الجاهلية، وان قصة الراهب (بحيرة) وحديثه عن نبوة محمد من اختلاقات النصارى الذين أسلموا، وليس لها أي نصيب من الصحة التاريخية [١٢١] .

وأن الغزوات التي أمر بها الرسول، والحملات التي شنها صحابته من بعده على جيرانهم من الفرس والروم لم تكن إلا تلبية لطبيعة العرب القبلية التي جبلت على السلب والنهب، تلك التي حدت منها تعاليم الإسلام الذي حرم دم المسلم على المسلم، وأكد أن العرب لم يألفوا التمدن ولا وحدة الدولة، ويدلل على ذلك بحروب الردة التي تعبر عن طبيعة العرب الهمجية التي نجح أبو بكر ومن خلفه في توجيهها صوب الأمم المعادية لهم، وأطلقوا عليها (الفتوحات) وصبغوها بالصبغة الدينية مؤكداً أن النبي لم يفكر في نشر دينه

خارج نطاق الجزيرة العربية، وأن ما روي عكس ذلك هو منحول عليه وموضوع من قبل المؤرخين، وأن الحضارة الإسلامية التليدة لم يخطط لها بل كانت نتاج قرائح الأمم المغلوبة التي خضعت لسلطة العرب الذين لم يكن لهم فيها دلو ولا سهم [١٢٢] .

لم تلق كتابات ادهم حيال نسب الرسول وسيرته وامر الغزوات ادنى اهتمام من قبل معاصريه، ويرجع ذلك إلى سببين، أولهما، أن اراء ادهم في هذا المضمار تكاد تكون نقلاً حرفياً لمطاعن غلاة المستشرقين من ارباب الاستشراق الديني [*] . من امثال موير (السير وليم) (١٨١٩ - ١٩٠٥ م) وجولد

(*) الاستشراق الديني : بدأت حركة الاستشراق الديني على يد (يوحنا الدمشقي) نحو عام ٧٣٥ م . أما الدراسات الاستشراقية التي سعت للتشكيك في الشريعة الإسلامية والإساءة للنبي العربي وإلى دين الإسلام لم تظهر إلا في الفترة ما بين ١١٠٠ - ١١٤٠ م على يد المستشرقين اللاتين، وقد استعانوا في تزييف التاريخ الإسلامي ووضع مصنفاتهم التشكيكية في التراث الإسلامي والموروث العقدي بالأساطير المستمدة من الفولكلور العام والترجمات البيزنطية لمعاني القرآن والروايات الإسلامية التي حرفها بعض المتعصبين من مسيحي الشرق، وقد سعت كتابات هذا اللون من الاستشراق إلى : إثبات جمود الإسلام، وردوا إليه تخلف المسلمين ومقارنته بالمسيحية التي كفلت أصول المدنية للنهضة الأوروبية والتأكيد على أن السبيل لتقدم المسلمين هو العزوف عن هذه الملة، واقتفاء أثر الغرب واعتبار تركيا نموذجا لذلك . والتشكيك في مصداقية مصادر التشريع الإسلامي، ونقض المصادر التاريخية للحضارة الإسلامية بما في ذلك كتب السيرة والتهكم والسخرية من النبي وأقواله، وأفعاله، وعزل المسلمين عن تراثهم العقدي عن طريق الدعوة للهجات العامية، وإهمال لغة القرآن الفصحى والترويج لفكرة التنوير باعتبارها حملة على الغيبيات ودعوة لسيادة العقل بلا قيود، وتجنيد بعض المسلمين لخدمة أغراضهم، وذلك عن طريق التبشير والتعليم الأجنبي والبعثات العلمية والتعاون مع الجمعيات الماسونية والمنظمات الصهيونية ومكاتب المخابرات الغربية وتأسيس النوادي والجمعيات الخيرية والمراكز الثقافية . وقد مر الاستشراق الديني بأربعة أطوار هي : طور النقض والتبشير وكان يمثله (رايموند) (أسقف توليدو) و (بيستر) (زافينيرابول) و (روبرت) (صاحب أول ترجمة لمعاني القرآن (١١٣٤))، وامتد هذا الطور إلى أخريات القرن الثامن عشر، وطور النقد والحوار وكان يمثله (رينان) و (هانوتو) وامتد من أخريات القرن الثامن عشر إلى أخريات القرن التاسع عشر، وطور الترقب والهدم من الداخل وكان يمثله (كرومر) و (مارجليوث) و (جويدي) و (هارتمان) و (ناللينو) وامتد حتى العقد السادس من القرن العشرين، وطور الهيمنة والسيطرة والتحكم عن بعد ويمثله دعاة (المعلوماتية والعولمة) وهو دأب المستشرقين في القرن القادم . وقد تتلمذ إسماعيل أدهم عند مدارس الاستشراق =

تسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١ م) والأب لامانس (١٨٦٢ - ١٩٣٧ م) وديلاسي اوليري وهيلدبرت واندريا داندولو والمستر فرانك هفوستر ويلفرد كانتوبل سميث (المولود عام ١٩١٦ م) وغيرهم، وجلها من الأمور التي تصدى لها العديد من الباحثين وعلى رأسهم محمد فريد وجدي في رده على فوستر [١٢٣] ومحمد حسين هيكل في كتابه حياة محمد رداً على (فيل) و (جولد تسهير) و (نولدكي) [١٢٤]، وعبد المتعال الصعيدي في (المستشرقون ورسالة الرسول) [١٢٥] . واحمد تيمور في كتابه (محمد رسول الله) [١٢٦] . وذلك في مطلع العقد الرابع من هذا القرن الذي يعد عقد المساجلات بين كتابه (لماذا أنا مسلم ؟) ورده على القس (ز) [١٢٧] ومحمد أحمد الغمراوي في الشرق والغرب، إذ كانت فيه الساحة الفكرية في مصر والعالم العربي شاغله بأمر ترجمة دائر المعارف الإسلامية للغة العربية، والرد على ما جاء فيها .

* * *

والجدير بالذكر في هذا المقام أن كتابات المستشرقين وفلاسفة الغرب حيال النبي ﷺ قد لقيت من المفكرين المسلمين قدراً كبيراً من البحث والدرس والتمحيص، وتعد ردود (رفاعة رافع الطهطاوي)على فولتير ومونتسكيو في كتابه (محمد ﷺ نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز) باكورة الدراسات العربية الحديثة في هذا المضمار [١٢٨]، فإذا تأملنا أهم النقود التي وجهت لأدهم سوف نجدها لا تخرج في مجملها عن وصفه بأنه أحد المستشرقين أو ذيلاً من أذيالهم . فذهب كل من محمد عبد الغني حسن (١٩٠٧ - ١٩٨٥ م) [١٢٩]، واحمد زكي أبو شادي وصديق شيبوب وشارل شميل وعبد اللطيف النشار وبعض شيوخ الأزهر إلى أن ادهم غربي في دمه

=

الديني في تركيا وألمانيا وروسيا وقام بتدريس ومراجعة بعض الدراسات التي كتبت ضد الإسلام وأوفد إلى مصر بعد ذلك ممثلاً لهذا الاتجاه، وقد اعترف بذلك في كل كتاباته، وقطع بصحته جل نقاده ودارسيه واعتبروه مستشرقاً .

ونشأته وثقافته، وانه في حكم المستشرقين والمستعربين، ويشهد ذلك كتابه (تاريخ الإسلام) الذي نشرته (جماعة تمحيص التاريخ الشرقي) وآراؤه حيال سيرة النبي التي رشحته لشغل منصب وكيل المعهد الروسي للدراسات الإسلامية [١٣٠]، وانه انتهج - في كتاباته - نهج المستشرقين [١٣١]، وان حملته على الإسلام ترجع إلى ميله للفلسفات المادية الإلحادية ونزعة الكماليين العلمانية [١٣٢]، وأنه كان من الطاعنين في الإسلام كرهاً وبغضا [١٣٣]، وان كتابه (الرسالة الأولى من مصادر التاريخ الإسلامي، فصل من كتاب حياة محمد ونشأة الإسلام) من الكتب الإلحادية التي تسعى إلى التشكيك في العقيدة [١٣٤] وقد أكد ادهم - نفسه - هذه الآراء، ويبدو ذلك في نقده وتعقيبه على كتاب (حياة محمد) لـ (محمد حسين هيكل) الذي وصفه بالافتقار إلى الروح العلمية في العرض ومناهج المستشرقين النقدية في تحليل الوقائع . وان ما جاء في حديثه عن نسب الرسول واسمه سوف يبسط له فصلاً في كتابه المرتقب (حياة محمد) وان اعتماده على المستشرقين ليس سبة تؤخذ عليه ويقول (فهل بعد هذا نكون قد اخطأنا، بل أجرمنا في حق العلم إذا ما أرشدنا الدكتور الفاضل إلى أبحاث (نولدكه) و(فيبل) و(سبرنجر) و(جولدتسيهر) و(كاتياني) و (دوزي) و (سنوك هيجرونيه) من كبار المستشرقين ؟!) [١٣٥].

أما السبب الثاني في عدم تصدي الباحثين لآراء ادهم السالفة هو مصادرة كتابه (الرسالة الأولى من مصادر التاريخ الإسلامي ...) فور ظهوره ؛ مما حال بين القراء وبين الوقوف على آرائه في علم الأنساب والسنة النبوية، الأمر الذي سوف نتناوله بشيء من التفصيل عند نقضه للحديث الشريف وكتبه ورواته .

وقد ساء ادهم موقف الأزهريين فيه [١٣٦] وسيما بعد مصادرة كتابه وبعض الكتاب الذين شككوا في قدراته الذهنية [١٣٧] والعلمية، وسفهوا من آرائه [١٣٨]، وعابوا عليه ركاكة أسلوبه، وأخطاءه اللغوية، واستعانته ببعض الأصدقاء في صياغة افكاره [١٣٩] .

وراح ينعي حظه في مصر التي اتهمه كتابها بانتحال آراء المستشرقين بقوله (.. وكثير من الأدباء يسطون على المؤلفات الغربية فيترجمونها وينحلونها لأنفسهم، وتبلغ الجراة ببعضهم ان يكتب عليها (النقل ممنوع بالمرة) فهذا عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين بك ينتحل رأيا لغيره فيخرج كتابه (الشعر الجاهلي) ليبلغ به القمة ! وهذا الدكتور محمد حسين هيكل بك يأخذ عن غيره خطوط كتابه (حياة محمد) ويخلط مع ذلك في كثير من الأجزاء، ويقابل لهذا العمل بأن، يرفع إلى السماء هو وكتابه المنتحل روحه عن غيره ! وهذا أديب كبير تعوزه الحجة فينتحل نصاً من كتاب مخطوط، ولعمري تنطق ألفاظ النص بأنه مصنوع، ومع هذا يتبجح بأنه من كبار الأدباء ! ولو ذهبنا نستقصي فسوف نخرج بنتيجة تؤلم النفس، الواقع أن الفوضى سائدة كل شيء، الأدب، الفن الشعر الموسيقى النقد السياسة ... وهذا نتيجة لفوضى البيئة المصرية، فإذن ليس لنا أن نتألم من جحود نلقاه وقدح نصادفه، فتلك حالة طبيعية في مثل هذه البيئة، ولا يسعنا إلا التأميل في المستقبل بروح الصديق المخلص) [١٤٠] .

* * *

ولا غرو أن دعوى أدهم ضد التراث الديني لا تخلو من الاضطراب والتناقض، فتارة نجده يرتدي عباءة العلماء المعتدلين الباحثين عن الحقيقة، ويدعي أنه لم يترك شاردة أو واردة إلا وفحصها، بينما تكشف الوقائع عن مسايرته للمستشرقين وضحالة ثقافته العربية، وحداثة عهده بكتب التراث، وتارة ثانية نجده يعلي من شأن المستشرقين ومن نحا نحوهم، ثم نجده يعيب على طه حسين محاكاته لهم، وتارة ثالثة يزعم أن هدفه هو تجديد الإسلام [١٤١]، وأن القرآن هو المصدر الصحيح الذي يمكن التعويل عليه في نقد التراث التاريخي للمسلمين، ونجده بعد ذلك ينقض ما أقره القرآن .

* * *

وإذا نظرنا إلى ردوده وتعقيباته على نقاده، فإننا سوف ندرك تهافتها وهشاشة أسانيدها، ومن ثم فإننا لا نجد اي أثر إيجابي في كتابات ادهم حيال التراث الديني اللهم إلا ما جاء في الدراسات التي تصدت لأراء المستشرقين تلك التي روج لها في مباحثه. منها (السيرة المحمدية) لـ(محمد فريد وجدي) و(عبقرية محمد) و(حقائق الإسلام واباطيل خصومه) و(مطلع النور) لـ (عباس محمود العقاد) و(نور اليقين) لـ (الخضري) و(محمد ﷺ) : (المثل الكامل) لـ (محمد احمد جاد المولى) و (مع المصطفى عليه الصلاة والسلام) لـ (بنت الشاطئ) و(نبي البر) لـ (ابراهيم الإبياري) .

أما نقضه للتراث الديني (السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي) وجعله من المتغيرات الخاضعة للتقويم العلمي والتهذيب العقلي، فإن ذلك لا يسوقه إلى الإلحاد، أي أن المقدمات لا تفضي إلى النتائج، فليس من أركان الإسلام، ولا شروط الإيمان التسليم بكتب السيرة وتقديسها، وعلى ذلك فإن أدهم إن كان قد نجح في تبرير اعتبار السيرة من المتغيرات، فإنه قد عجز عن تقديم سبب مقنع لإلحاده، بعد اعترافه وتسليمه بصدق النبي والقرآن، ويبدو ذلك بوضوح في قوله (والواقع أن نبوة الرسول تحمل في ذاتها آيات صدقها، فهي لا تحتاج لدليل خارجي يدعمها . وحياة الرسول تثبت أنه كان مخلصاً طيلة حياته، وهذا وحده يرد كل محاولة يراد بها التشكيك في نبوته) [١٤٢] و (.. ويبقى القرآن وهو كما ذهبت إليه المصدر الموثوق في صحته قائماً بمبادئه المرنة التي تتمشى مع كل زمان ومكان، وبذلك يمكن في نظري أن يخرج الإسلام من جمود الراهن ويساير مجرى الثقافة العالمية [١٤٣] .

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن موقفه من الموروث العقدي، فسوف نجد كذلك كل نقوده مستمدة من كتابات المستشرقين ولا سيما (جولد تسيهر)، و (شاخت) (١٩٠٢ - ١٩٦٩ م) وليون بورشيه، وغيرهم [١٤٤] ويبدو ذلك في زعمه مع غلاة المستشرقين :-

أن جل الأحاديث المنسوبة إلي النبي منتحلة عليه، وموضوعة تبعاً

للأحداث التاريخية، وموظفة لخدمة الصراعات السياسية، وملفقة طبقاً للأهواء والنزعات الشخصية [145] . أما القليل منها فلم يسلم من التحريف لتأخر زمن تدونيه نحو مائتي عام من تاريخ هجرة الرسول، وأن صحيح البخاري يحوي أحاديث يمجها العقل ويخطئها العلم [146]، وأن متونها لا تخلو من التناقض والتضارب . وساقوا لتبرير ذلك عدة أدلة منها :-

- أن تهذيب السنة وعلوم الحديث لم يظهر إلا على يد الأمام (محمد بن شهاب الزهري المتوفى سنة ١٢٤ هـ، متجاهلاً بذلك القواعد التي وضعها الصحابة للرواية، وهي الأسس الأولى لعلم الحديث .
- أن الرسول أمر بتدوين القرآن ونهى عن تدوين السنة الأمر الذي يؤكد أن علم السنة ليس من العلوم الشرعية من جهة وان جمع الأحاديث جاء في عصر متأخر دون إرادة رسول الله من جهة أخرى [147] .
- أن كم الأحاديث الذي نسبت روايته لأبي هريرة لا يتناسب مع عهد أبي هريرة بالنبي من جهة، وسعة الذاكرة الإنسانية من جهة ثانية، والطعون التي وجهت لشخصه وشككت في صدق رواياته من جهة ثالثة، وانفراده ببعض الروايات دون غيره من ثقاة الصحابة من جهة رابعة ينقض الجانب الأكبر من الأسانيد التي عولت عليها كل كتب الأحاديث [148] .
- أن الشروط التي وضعها علماء الحديث وعلى رأسهم البخاري لا تنطبق على بعض الأحاديث الواردة في الصحيحين [149] .
- أن القرآن شاغر من التناقض ومتفق على صحته كمصدر أوحد للتشريع، ومن ثم ليست هناك حاجة للحديث [150] .

وانتهى إسماعيل أدهم معهم إلى أن المصدر الثاني من التشريع وهو السنة لا يصح تقديسه، والتسليم بصحته، ويترتب على ذلك سقوط القواعد الشرعية المستندة عليه [151]، اعتبار الشك في الموروث العقدي من الأمور المشروعة، بل الواجبة على المجددين، وزعماء الإصلاح الديني، وتلك هي أقواله التي تثبت انضواءه تحت لوائهم من جهة وتؤكد خلو مزاعمه من

الطرافة والابتكار من جهة أخرى، حيث يقول عن اختلاق الحديث وانتحاله (وظهر لي من خلال بحثي ان الحديث مختلق جله إن لم يكن كله على الرسول ...) [152] (وذلك ان الكثرة المطلقة من الحديث ليست من كلام الرسول في شيء . وإنما هي منتحلة بعد وفاة الرسول بنصف جيل على اقل تقدير ...) [153]، ويقول عن العوامل المؤثرة في اختلاق الحديث (إن الأحاديث ترينا ما كان المسلمون يريدون من الإسلام في فترة تمتد من أواخر القرن الأول إلى أوائل القرن الثالث، لا ما تحدث به الرسول لأصحابه . فالأحاديث وثيقة تاريخية هامة لتطور الفكرة الدينية الإسلامية وليست بمصدر لحياة الرسول ونشأة الإسلام) [154]، ويقول عن تدوين الحديث (إن أقدم ما دون من الحديث كتب بعد وفاة النبي بمائة سنة أو اكثر ...) [155] (وبدأ علم الحديث وجوده حوالي العقد السادس من القرن الأول الهجري واخذ يتطور ويترقى حتى بلغ صورته الراهنة في العقود الأولى من القرن الثالث، وفيما بين الفترتين، في هذه المدة البالغة نيفاً وقرناً ونصف قرن نلمس ترقي الحديث بصورة جلية لا تقبل الشك)[156] .

ويقول عن ضعف سند الأحاديث (لم يمر بنا لحظة ونحن نتقدم في البحث إلا ازدادت شكوكنا في مقررات الحديث والسيرة وهذا الشك يبلغ أقصاه إذا وسعنا دائرة البحث وتوغلنا في دراسة الحديث وكشفنا عن التضاد والاختلاف والأخطاء التي بالأحاديث .) [157] (وإن الأحاديث المروية عن السنن الأولى من حياة الرسول حتى بعثته ليست قائمة على إسناد تام وليست ذاهبة إلى راو رأى ما حدث بعينه ..) [158]، ويقول عن ضعف القواعد (إن علماء الحديث وناقديه لم يعنوا بانتقاد المتون نقداً علمياً، لأنها تغاير مبادئهم الأولى ومقرراتهم في الحديث وتعد شكاً في نزاهة الرواة ومنهم العدد الكبير من صحابة الرسول ...) [159]، (... فالنظر الانتقادي لمجموعة الحديث يذهب بنا إلى أن الحديث قام بلا سند ...) [160] ويقول عن شكه في الأحاديث التي رواها (أبو هريرة) (إذا اجتمعت كل هذه القرائن على أن كلاً من أبي هريرة

وعبد الله بن عباس كانا ينتحلان الحديث ويسرفان في الرواية، والتكثر منها، وإذا فسدت مروءتهما وأحاطت بهما ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال، كان من الحق ألا نقبل ما ينقل إلينا من الحديث بواسطتهما) [١٦١]، ويقول عن رغبته في استبعاد الحديث كمصدر من مصادر التشريع والنتائج المترتبة على ذلك (... فإن كان ما ذهبت إليه من الشك في الحديث صحيحاً، وهذا ما أعتقده فهذا الشك له قيمته من الوجهة الدينية لأن الشك في صحة الحديث يجعل جانباً من أصول التشريع ينهار ...) [١٦٢] .

ويتضح من أقوال أدهم السالفة أن نصيبه من الأصالة والابتكار في نقده للحديث معدوم، فآراؤه لا تعدو أن تكون ترديداً لأقوال المستشرقين دون أدنى تمحيص أو رجوع للأصول التي زعم مطالعتها وتمحيصها وإليك مثال على ذلك فنجده يقول عن صحيح البخاري .

(يذهب علماء الحديث إلى أن المحدثين الأول دققوا الأحاديث وحققوا عمن روي الحديث، وكمل هذا البحث رجال الطبقة الثالثة حتى انتهى الأمر إلى الإمام البخاري، فصنف صحيحه في ستة عشر سنة وبذل قصارى الجهد في التحقيق إذ وضع صحيحه حاويا ٧٢٧٥ حديثا خرجه من ستمائة ألف حديث .) [١٦٣] .

ويبدو أن أدهم لم يجشم نفسه عناء البحث ليطلع على صحيح البخاري ويعرف أنه اشتمل على ٧٣٩٧ حديثاً متصلاً بالمكرر وإذا أضيفت المعلقات والمتابعات بلغت ٩٠٨٢ حديثاً غير الموقوف والمقطوع وإذا حذف المكرر واقتصر على عدد الأحاديث الموصولة السند غير المكررة كانت ٢٧٦٢ حديثاً.

وبالبحث وجدنا أنه نقل ما كتب عن البخاري وأمر أحاديثه من كتاب (تاريخ العرب) لفيليب خوري حتى [١٦٤] ولم يشر إليه ضمن قائمة مراجعة التي جاء فيها صحيح البخاري .

وبالتدقيق وجدنا أنه نقل عن الكتاب المذكور معظم آرائه في أبي هريرة والحجر الأسود[١٦٥] . ولما كان القطع آفة العلم فإننا نرجح أن أدهم

قد أطلع على هذا الكتاب في طبعته الإنجليزية واقتبس بعض هوامشه وذلك لتطابق مصادر الكتابين كما أننا لا نستبعد أن يكون فيليب حتى وأدهم عادا إلى بعض كتابات المستشرقين ولم يشيرا إليها . والذي يعنينا من الأمر هو إثبات أن ادعاء أدهم بعدم متابعة المستشرقين والوقوف على المخطوطات والمصنفات العربية في مشارق الأرض ومغاربها لا نصيب له من الصحة ولا يعدو أن يكون تهويلاً ليفحم به غير المتخصصين ويخدع به العوام .

* * *

وقد جمع أدهم آراءه حيال علم الأنساب وسيرة النبي والحديث الشريف كما ذكرنا في كتيب أسماه (من مصادر التاريخ الإسلامي) .

وقام الأزهر بمصادرته على أثر بلاغ من الشيخ محمد سليمان السحرتي شيخ المعهد الديني بالإسكندرية والشيخ إبراهيم الغرباوي المدرس بنفس المعهد جاء فيه (أن كتاباً عربياً يتداول في مدينة الإسكندرية وهو مطبوع في إحدى مطابعها العربية ويتضمن مطاعن شديدة في الدين الإسلامي ومغامز عن حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وحياة كثير من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم) [١٦٦] .

وقد أرفق المبلغان المذكوران نسخة من الكتاب برسالتهما وطلبا العمل على مصادرته . وقد أحيل الكتاب إلى إدارة قلم المطبوعات فأحالته بدورها إلى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر الذي شكل بدوره لجنة من الشيخ سليمان نوار والشيخ عبد الجليل عيسى تحت رئاسته لفحص الكتاب وانتهت اللجنة إلى (أن الرسالة سداها ولحمها الهجوم على الإسلام وعلى أسسه ومنها الحديث والقرآن ... وأنها جميعاً أسلوب شك وإنكار بدون أدنى شبهة .) [١٦٧] .

وقد أدان مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة في ١٧ أبريل سنة ١٩٣٦ هذه الرسالة ثم صودر الكتاب بموجب هذا التقرير وأبلغت دار المطبوعات بذلك وأمرت وزارة الداخلية بمنع تداول الكتاب ومصادرة الموجود منه في داخل

القطر المصري وأمرت النيابة بالتحقيق معه بتاريخ ١٨ اكتوبر من نفس العام لاعتدائه على دين الدولة الرسمي ويتراءى لي أن مصادرة كتاب إسماعيل أدهم وغضبة الأزهريين عليه لا ترجع إلى جمودهم أو عدم قدرتهم على الرد عليه أو تخوفهم من ذيوع هذه الأفكار فقد نقدوا وردوا وناقشوا وحللوا كتابات المستشرقين على صفحات المنار والأزهر بيد أن انزعاجهم من كتابات أدهم يرجع لكونه مسلماً فحسب فلم يخش مصطفى المراغي من ذيوع هذا الكتاب إلا افتتان الجاهلين من العوام به وسخط المتعصبين على صاحبه والمطالبة بإقامة الحد عليه باعتباره مرتداً وليس أدل على ذلك من موقف المراغي ومحمد فريد وجدي من رسالة أدهم (لماذا أنا ملحد ؟) التي سوف نعرض لها بعد قليل إذ حرص الأزهر على تفنيدها والرد عليها .

ذلك فضلاً على تمكن بعض رجالات الأزهر من قواعد التحليل الفلسفي وأصول النقد العلمي الذي اكسبهم إياه مصطفى المراغي بتطويره مناهجهم الدراسية وتقويمه لأساليبهم في الدعوة ودفعهم إلى المعارف الحديثة عن طريق البعثات إلى أوروبا. الأمر الذي أجلس الأزهريين وخصومهم على بساط أقرب إلى التسامح الفكري والمناقشة الموضوعية - لمواضع الخلاف والاختلاف - منه إلى عنت المنابر التي لعن من فوقها كتابا طه حسين [١٦٨] وعلى عبد الرازق وليس أدل على ذلك من المساجلات التي دارت بين الأزهريين حول كتاب (حياة محمد) للأستاذ محمد حسين هيكل - وهو أقرب المباحث العلمية لكتابات أدهم في هذا المضمار - فقد قام الأستاذ محمد زهران ! والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ مصطفى المراغي والشيخ مصطفى صبري بالتساجل حول الكتاب . وقد شارك أدهم نفسه في هذه المساجلة وقام محمد حسين هيكل بالرد عليهم جميعاً فقد اتهم الأستاذ محمد زهران والشيخ مصطفى صبري [١٦٩] الكتاب بأنه لا يخلو من بعض السقطات التي تزج بصاحبه إلى شفا حفرة الإلحاد ولا سيما حديثه عن مرض الجدري الذي تفشى في جيش إبرهة مؤولاً بذلك قوله (طيراً ابابيل) وكذا

رفضه اقصوصة (شق صدر النبي) وتشكيكه في سند الأحاديث المتعلقة بها ووصفه قصة الإسراء والمعراج بالرمزية والروحية الصوفية ومناقشته معجزة الغار قبيل الهجرة ونقده بعض كتب السيرة والحديث ونقضه الخوارق والمعجزات الحسية التي نسبت للنبي واحتكامه إلى القرآن وحده للتأكد من صدق الأحاديث النبوية ومجه اقيسه علماء الحديث لقصورها بينما انتصر الشيخ محمد رشيد رضا [١٧٠] لنهج المؤلف العلمي في مناقشته لكتب السيرة من جهة وتحليله للوقائع التاريخية وكتابات المستشرقين من جهة ثانية واقر صديقه مصطفى المراغي [١٧١] في أن الشك في كتب الأحاديث لا يخرج المسلم من دينه شأنهما في ذلك شأن الأستاذ الإمام محمد عبده [١٧٢] الذي أعلى من مرتبة القرآن على دونه في فهم صلب العقيدة وساير ابن رشد [١٧٣] في إعلانه من شأن المعجز الجواني المتمثل في القرآن على المعجز البراني المتمثل في الخوارق الحسية وذلك في إثبات النبوات بعامة ونبوة المصطفى بخاصة .

* * *

ويمكننا أن نخلص من ذلك إلى أن الموضوعات التي طرحها ادهم في مؤلفه المصادر لم تكن غريبة على مائدة البحث في مصر والعالم العربي وأن شكوكه حول كتب الأحاديث ونقده لكتاب السيرة ليس بالأمر الجديد فقد سبقه إليه من معاصريه أحمد أمين في كتابه (ضحى الإسلام) الذي صدر بين عامي ١٩٣٣ - ١٩٣٥ ومحمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد) الذي صدر في عام ١٩٣٥ . وأن كتابات المستشرقين التي تبناها لم تكن خافية على شيوخ الإسلام فقد تناولها الشيخ محمد رشيد رضا في كتابه (الوحي المحمدي) الذي صدر عام ١٩٣٢ بالنقد والتحليل .

وصفوة القول إن أدهم في كتاباته النقدية للموروث العقدي لم يستطع تبرير إلحاده من جهة ولا البرهنة على جعل الدين من المتغيرات الثقافية من جهة أخرى .

أما المبرر الثاني الذي دفع به في دعوته ضد الدين فيتمثل كما ذكرنا في إنكاره لوجود الله وإدراك فكرة الألوهية ضمن الظواهر الاجتماعية والنفسية التي كشف العلم الحديث عن زيفها مردداً في ذلك آراء هولباخ، فيورباخ، ماركس، هربرت سبنسر، توماس هكسلي، نيتشة، برتراند رسل، فيشر، بشر فؤاد واحمد حلمي شهبندر زاده وغيرهم من الشكاك وملاحدة الغرب معلناً بذلك صريح إلحاده ومتخلياً عن اسلوب المراوغة الذي انتهجه في كتاباته السالفة فراح يؤكد أن مسألة وجود الله مجرد افتراض ميتا فيزيقي لا تجد له في ميدان العلم التجريبي ما يبرره ولا برهاناً عقلياً خالصاً في الفلسفة النقدية يثبته ويقول (الواقع الذي المسه أن فكرة الله فكرة أولية، وقد أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفي سنة ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان أن نقول إن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها في عالم الفكر الإنساني لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية الفلسفية وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس (التبرير) ومن هنا فإنك لا تجد لكل الأدلة التي تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية، ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن فكرة الله تطورت عن حالات بدائية وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية . ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التي كنا نخلعها عليها) [١٧٤] .

ومضى مردداً أحاجي برتراند رسل الإلحادية [١٧٥] :- أن لفظة الله والجنة والنار والمؤمن والكافر ليس لها دلالات منطقية يمكن إثباتها في الواقع المحسوس وأن القضايا اللاهوتية والكلامية والمسائل الشرعية يمكن تجاوزها باعتبارها لغواً يفتقر إلى دقة اللغة المنطقية والحدود الرياضية وزعم أن الخلاف بين المفسرين على تأويل الآيات القرآنية يرجع إلى استغراقهم في أوهام اللغة العربية وافتقارهم إلى المنهج الرمزي الرياضي الذي ينقل العقل من طور خرافة الميتافيزيقا إلى الحقائق العلمية الثابتة ويحيل المفاهيم العقلية إلى حدود رياضية ليسهل تنظيمها وإحصاؤها ويقطع السبيل على

المفاضلة بين الحدود على أساس الترتيب (١٧٦) .

ويقول محاولاً تفسير قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة ٦٢] (فمثلاً الآية ... تصاغ رياضياً في صورة (س + ع + ص + ف) × (أ ى + و) = حـ على اعتبار ان (س) رمز للمسلمين (المؤمنين) و(ع) لليهود و(ص) للنصارى و(ف) للصابنين و (أ) للإيمان بالله و (ى) للإيمان باليوم الآخر و (و) للعمل الصالح وفي هذه المعادلة لا وجود للتلاعب في المفاضلة بين الحدود على أساس ترتيبها من الوجهة المنطقية وهذا يعكس صوغها في تعبير كلامي يفسح المجال للتلاعب كما حدث حينما فسر المفسرون هذه الآية) (١٧٧) .

ونزع مع يهود الدونمة (١٧٨) وفرنسيس بيكون واوغست كونت واسبينوزا(١٧٩) إلى أن الوحي مجرد ظاهرة مسايرة لقانون تطور المجتمعات (١٨٠) الأمر الذي لا يستقيم معه الاعتقاد بأن شريعة ما، هي أتم الشرائع واعتبار تعاليمها أصلح الدساتير لكل مكان وزمان وذلك لأن الشريعة الحقة عنده هي التي تتفاعل مع طبيعة المجتمعات واحتياجاتها وتستمد مصداقيتها من التجربة الحية وأن الأديان الكبرى لا تعدو أن تكون مجرد أدوات للتنظيم الاجتماعي والأخلاقي وعلى ذلك فالوحي يمكن اعتباره إحدى صور الفكر الإنساني (١٨١) ويقول في ذلك (فالوحي لا يخرج عن دائرة الكون فهو تابع لنواميسه وقوانينه وبذا يكون ظاهرة طبيعية أعني انه يصح وقوعها في الكون ثانية لو تهيأت ظروفها) (١٨٢) .

(فإن كل شريعة مهما كانت نافعة في وقت سنها فإنها بلا شك تحوي جرثومة تعارض الرقي في المستقبل لأن الشريعة تأخذ بطول المكث شكل عديم الحركة وتثبت عند قاعدتها جامدة في حين ان المجتمع يترقى ويتطور، فإذا حصل ذلك فإن المجتمع يتخطى هذه الشريعة المتحجرة إلى

سواها ومما يتفق ومقتضيات الزمان فإذا أعطينا شريعة من الشرائع حق البقاء على توالي الدهور بغير تنقيح فإنها تقعد بالمجتمع عن الترقي) [١٨٣] .

ولم يقف تبرير أدهم لكفره بالله وإلحاده عن الأديان ونقضه للشرائع السماوية عند هذا الحد، بل تجاوز ذلك كله إلى رفض البعد النفسي للتدين والطمأنينة الروحية التي يمنحها الإيمان للفرد وفطرية دين الإسلام في البشر وعناية الله للكون وذلك في رسالته الشهيرة (لماذا أنا ملحد ؟) فلم يعبأ أدهم بغضبة الأزهريين ولا تحقيقات النيابة ولا مصادرة مؤلفاته وأبى إلا أن يفشى في الراي العام مذهبه الإلحادي ساخطاً على المؤمنين الذين يجعلون الدين أقدس ثوابتهم الثقافية والحضارية .

وقد اتخذ من رسالتي صديقه احمد زكي ابو شادي (الألوهية مذهبي) التي نشرها عام ١٩٣٢ (وعقيدة الألوهية) التي نشرها عام ١٩٣٦) - في قناعته النفسية والعقلية بالدين الإسلامي ورسوخ معتقده بوجود الله واعتباره حقيقة روحية وعلمية معاً - ذريعة لنشر رسالته الإلحادية باعتبارها رداً فلسفياً على كتابات أبو شادي من قبيل التناظر والتساجل العلمي .

وقد أفرد له مصطفى عبد اللطيف السحرتي المحامي محرر جريدة الإمام حيزاً كبيراً من مجلته لنشر هذه الرسالة ثم قام إسماعيل أدهم بإعادة نشرها في كراسة منفصلة بعد نفوذ أعداد الإمام الأمر الذي استثار شيوخ المحافظين والمجددين معاً وتدافع كل من الشيخ يوسف الدجوي ومحمد فريد وجدي وأحمد زكي أبو شادي والشيخ مصطفى صبري للرد عليه عقب نشرها .

فقد نبذ أدهم قول أحمد زكي أبو شادي أن التدين جبلة يفطر الإنسان عليها [١٨٤] وراح يقلب في صفحات ذكريات طفولته ليدلل على أنه كان شكاكاً وملحداً منذ نعومة أظافره وأنه كان يضيق ذرعاً بحفظ القرآن والصلاة والصوم وغير ذلك من تعاليم الإسلام التي كان يتلقاها على يد زوج عمته قهراً وأن تعاليم المسيحية البروتستانتية وكتابات اسبينوزا في نقد الكتب المقدسة وشكوك هيوم في عقيدة الألوهية وآراء داروين وسبنسر

واوغست كونت في تفسير الوجود وتطور المجتمع كانت اقرب إلى نفسه من القرآن وكتب السيرة المحمدية ويقول في ذلك (وكانت نتيجة هذه الحياة اني خرجت عن الأديان وتخليت عن كل المعتقدات واستعنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمي واشد ما كانت دهشتي وعجبي اني وجدت نفسي اسعد حالاً وأكثر اطمئناناً من حالتي حينما كنت اغالب نفسي للاحتفاظ بمعتقد ديني) (وقبل أن أعرض للأسباب لا بد لي من استطراد لموضوع إلحادي فأنا ملحد ونفسي ساكنة لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه فأنا لا افترق من هذه الناحية عن المؤمن المتصوف في إيمانه) [١٨٥] .

وقد حرص إسماعيل ادهم على توضيح وجهته الإلحادية [*] فبين ان

(*) الإلحاد لغويا "Atheism" مشتق من الكلمة اليونانية (Atheiotës) وهي مشتقة من (â) = نفي، οεος = إله وتعني نفي الله . وقد وردت في اللاتينية "Atheismus" بنفس المعنى ولفظه إلحاد في اللغة العربية جاءت بعدة معان منها الميل، والظلم، والإثم، واستحلال الحرمة وانتهاكها، والطعن في الدين والجدل والمماراة، والكفر، والتحريف .

والمعنى الاصطلاحي للإلحاد في غاية التعقد وذلك لارتباطه الوثيق باصطلاحات أخرى أكثر تعقيداً كالتجديف، الهرطقة، الردة، الكفر، الزندقة، الشرك، الغلو .والإلحاد كمنحي له عدة أشكال أهمها إنكار التام للألوهية، اللاأدريه، الاعتراف بوجود الله مع إنكار العناية الإلهية، أو القول بأزلية العالم، أو التشكيك في صحة الكتب المقدسة وسلامتها من التحريف أو رفض التكليف والأعمال، أو إنكار الوحي والرسل أو التطرف في التأويل والغلو والشطح .

والإلحاد من منظور فلسفي له ضربان : نظري وعملي . وينقسم الأول إلى مطلق ونسبي فالمطلق هو إنكار فكرة الألوهية إما عن جهل أو تجاهل أو لأسباب يتذرع بها . والنسبي هو عدم الإقرار بوجود إله مع الاعتقاد في أمور غيبيه أما العملي فيتمثل في نقض القيم والتعاليم والشرائع والعبادات في السلوك.

أما الإلحاد بالمعنى الإجرائي فقد ظهر مع ظهور الحضارات في مصر، بابل، أشور، اليونان، الهند، الصين، وكان يعني الخروج عن المألوف والسائد . وهو في اليهودية بمعنى الكلام غير اللائق عن الله وصفاته . وفي المسيحية بمعنى الهرطقة أي الخروج عن العقيدة القويمة . وفي الإسلام فهو بمعنى الكافر مطلقاً تقدمه إسلامه أم لا أو أظهر كفره أم أبطنه . وقد تعددت ألوانه ودروبه في الفكر المعاصر سواء في الثقافة الغربية أو العربية فظهر منها الإلحاد العقدي والإلحاد المذهبي والإلحاد الرومانسي والإلحاد العقلي والإلحاد العلمي والإلحاد الإنساني . وأصبح الإلحاد مرادفاً للفلسفات المادية والاتجاهات العلمانية .

إلحاده قد تجاوز درجة الشك في الكتب المقدسة والغيبيات كما هو الحال عند اسبينوزا وهيوم وفولتير، فعلى الرغم من اتفاق إسماعيل ادهم معهم في نقض الغيبيات باعتبارها خرافة يجب نبذها، والشك في الكتب المقدسة بوصفها كتب ملفقة، وأن ليس هناك ثمة وجود برهان علمي او عقلي يقطع بوجود إله، على النحو الذي تحدثت عنه التوارة والإنجيل إلا انه يرفض اعتقادهم بوجود إله باعتباره حاجة إنسانية يمكن البرهنة عليها عن طريق الإحساس والشعور وأبى أدهم إلا أن ينضوي تحت راية هولباخ الذي يعد نموذجاً للإلحاد الكامل كما صوره ديدرو [١٨٦] فذهب معه إلى أن الإيمان بوجود إله يرجع إلى جهل الناس بحقيقة الطبيعة والإصغاء للكهنة الدجالين الذين ابتدعوا فكرة الله لخداع الناس وتضليلهم وابتزازهم . وأن الإلحاد لا يفضي إلى الفوضى والانحراف الخلقي بل إن الإيمان بالأديان التي تتحدث عن التوبة والخلاص والمغفرة هو الذي يؤدي إلى ذلك وقد تابع جحود هولباخ لفكرة وجود الله وسايره في جل آرائه الإلحادية ولم يخالفه إلا في مسألة نظام الكون فعلى الرغم من رفض هولباخ كل أشكال الدين والغائية فنجده يقرر بحتمية قوانين الطبيعة المستمدة من المادة [١٨٧] بينما تبنى أدهم نظرية المصادفة التي فسر بها داروين [١٨٨] وجود الكائنات ونقض بها رسل نظرية الحتمية المادية والغائية الإلهية [١٨٩] .

ونجده أقرب ما يكون من فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) الذي جعل الإلحاد الفطرة السليمة التي فطر عليها الإنسان الحر وذلك في سياق نظريته الإلحادية التي أنس فيها الإله وأله فيها الإنسان . فكلاهما يتفق على أن الإلحاد هو أعلى درجات الإيمان بالديانة الإنسانية وأن جحود الله باعتباره خالق الكون ومنظمه وراعيه مسلمة عقلية يسعى اللاهوتيون إلى طمسها وأن فكرة الله لا تعدو أن تكون ميلاً ذاتياً من اختراع العقل الإنساني ليعبر بها عن المثل الأعلى لماهيته [١٩٠] .

وعلى الرغم من إعرابه عن إعجابه الشديد بكتابات بخنر (١٨٢٤ - ١٨٩٩)

وتوماس هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥) وارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) في نقض الأديان وإنكار فكرة الألوهية فنجده يعترض على مفهومهم للإلحاد ويقول في ذلك (ولي أن أتساءل : ما معنى الإلحاد ؟ يجيبك لودفيج بخنر زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : الإلحاد هو الجحود بالله وعدم الإيمان بالخلود والإرادة الحرة والواقع أن هذا التعريف سلبي محض ومن هنا لا أجد بداً من رفضه . والتعريف الذي استصوبه وأراه يعبر عن عقيدتي كملحد هو : (الإلحاد هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته وأن ثمة لا شيء وراء هذا العالم) ومن مزايا هذا التعريف أن شقه الأول إيجابي محض، بينما لو اخذت وجهته السلبية لقام دليلاً على عدم وجود الله وشقه الثاني سلبي يتضمن كل ما في تعريف بخنر من معان) [١٩١] .

ويرفض أدهم اعتبار اللاأدرية شكلاً من أشكال الإلحاد ويعد توقف (كانت) عن الفصل في قضية وجود الله خلال فلسفته النقدية . وكذا تردد هربرت سبنسر وتوماس هكسلي بين الإثبات والجحود درباً من دروب التشكك يؤدي إلى الحيرة التي لا يعانيها الملحد المتيقن من كفره وعلى العكس من ذلك نجده يعد لا أدرية (رسل) أقرب ما تكون للإلحاد الكامل . وانتهى مع ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) [١٩٢] و أ. م ستشينوف وبافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦) [١٩٣] وسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)[١٩٤] وجمعية ديار بكر التركية الإلحادية [١٩٥] وبشير فؤاد (١٨٥٥ - ١٨٨٧) وعبد الله جودت وجلال نوري [١٩٦] وغيرهم من الملحدين الأتراك إلى أن فكرة الله مجرد انعكاس للقلق والخوف والوهم الذي كان يعيش فيه الإنسان البدائي الذي صور له جهله بأن هناك قوة عليا تتحكم في الكون الذي عجز عن تفسير أسراره ودفعه الخوف من المجهول إلى تقديسها وعبادتها ويقول عن ذلك (وقول عما نونيل كانت لا يخرج عن نفس ما قاله لوكر يتيوس الشاعر اللاتيني منذ ألفي سنة، ولهذا السبب وحده تقع على الكثيرين بين صفوف المثقفين والمتنورين بل الفلاسفة من اللاأدريين، وهربرت سبنسر الفيلسوف الإنجليزي الكبير وتوماس هكسلي

البيولوجي والمشرع الإنجليزي المعروف قد كانا لاأدريين . ولكن هل عدم قيام الأدلة على عدم وجود الله مما يدفع المرء للا أدرية ؟ الواقع الذي المسه ان فكرة الله فكرة أولية، وقد اصبحت من مستلزمات الجماعات منذ الفي سنة، ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان أن نقول إن مقام الله فكرة الفلسفية أو مكانها في عالم الفكر الإنساني لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية الفلسفية وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير ومن هنا فإنك لا تجد لكل الأدلة التي تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية. ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وانها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية . ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التي كنا نخلعها عليها) [١٩٧] .

وأكد أدهم مع برتراند رسل [١٩٨] أن ما نسميه اليوم إلحاداً بنقض العناية الغائية والتشكيك في وجود الله لا يعدو أن يكون احد ثمار العلم الحديث الذي حرر العقل البشري من المعتقدات والطقوس الدينية التي لا تنفع ولا تضر .

بيد أن الفرق الجوهري بين رسل وأدهم هو تأكيد الأول على لا ادريته (أنا لا أقطع - على نحو عقدي - بأن ليس هنالك إله. بل ما أريد تأكيده هو: أننا لا نعرف أنه موجود) [١٩٩] .

* * *

ويبدو أن أدهم قد انتهج في صياغة تعريفه للإلحاد نفس منهج جوزيف مكاب زعيم ملاحدة القرن العشرين الذي انتحل في كتابه (وجود الله) المنشور عام ١٩١٣ آراء المتشككين واللا أدريين والملحدين ونسبها إلى نفسه . الأمر الذي يسر على نقاده الرد على مزاعمه وتفنيد الأفكار التي تبناها [٢٠٠] فقد اتهم مكاب بأنه مقلد وليس مجدداً في آرائه الإلحادية وهى عين التهمة التي وجهت لأدهم من قبل خصومه ومناظريه . ومن أمثله ذلك نقد أحمد زكي أبو شادي ومحمد فريد وجدي ومصطفى صبري وعباس محمود العقاد وسامي الكيالي ومحمد عبد الغني حسن . فقد قام أبو شادي بالرد عليه

في رسالة أسماها لماذا أنا مؤمن ؟ بين فيها أن إلحاد أدهم وسخطه على الأديان يرجع إلى جهله بحقائقها وثوابتها مؤكداً أن جوهر الأديان بعامة والدين الإسلامي بخاصة لا يتعارض مع الحرية والعقل والتقدم والنظرة العلمية للكون التي ينشدها أدهم . وأن حججه على إنكار وجود إله لا تخلو من المغالطة والتعصب الذي تأباه الروح العلمية التي يحتمي بها ووضح أن فكرة الألوهية فكرة قبلية في الإنسان أشبه بالغريزة واستشهد في ذلك برأي بعض علماء النفس ويقول في ذلك (نشرت مجلة (الإمام) مقالا للدكتور إسماعيل احمد ادهم بعنوان (لماذا أنا ملحد ؟) كان بمثابة رد على رسالتي (عقيدة الألوهية) وهي الحلقة الثانية من بحوثي الإسلامية الفلسفية وقد سبق للدكتور ادهم ان كتب ينتقدني في مجلة (أدبي) وفي غيرها كما كتب إلى وحادثني خاصة في ذلك فأحببت أن أجعل هذه الرسالة بمثابة رد على آرائه وآراء مريديه إلى جانب كونها إلمامه عامة بآرائي الدينية وتبياناً صريحاً لأسباب إيماني ... وقد تدبرت ذلك طويلاً كما درست نظريات وتجاريب شتى لطائفة من رجال الفلسفة والتاريخ والدين والعلم فانتهيت إلى نظريتي التي حبذها الدكتور ريتشارد بل الأستاذ بجامعة إدنبره ألا وهي أن الإحساس بالألوهية إحساس (فطري) شبه غريزي وهو انجذاب الجزء نحو الكل وقد أشار الدكتور أدهم نفسه إلى ذلك في دراسته الإنجليزية عني وفي سواها من كتاباته النقدية) [٢٠١] .

وذهب إلى أن القول بقدم العالم ونقض نظرية الخلق من العدم لا يؤدي إلى الإلحاد وإنكار وجود الله وذلك لأن العلم يثبت أن وراء العالم المحسوس والموجودات المتكثرة إله واحد عاقل حكيم مدبر ينظمه ويعتني به وإذا كان هناك قلة من الفلاسفة وحفنة من العلماء جحدوا وجود الله فإن ذلك لا يعني إنكار الفلسفة والعلم لوجوده من جهة ويجعلنا نغفل أو نتجاهل باقي الفلاسفة وجل العلماء الذين آمنوا بالألوهية من جهة أخرى .

وإلى مثل ذلك ذهب محمد فريد وجدي، فبين أن النزعة الإلحادية التي

تبناها أدهم ليست بالأمر الجديد على الفكر الإسلامي ولا ينبغي على المسلمين أن يضيقوا بها فقد واجه الإسلام منذ ظهوره الزنادقة والملاحدة وانتصر عليهم بالحجة والبرهان وأن مبررات أدهم الإلحادية ما هي إلا ترديد لآراء المجدفين والهراطقة القدماء والمحدثين وأن اتخاذه من الفلسفة والعلم حجتين على إنكار الربوبية لا يخلو من العسف وذلك لأن معظم الفلاسفة الوضعين الذين احتج بهم قد ساقتهم نظرياتهم إلى اللا ادرية وليس الإلحاد المطلق . أما العلماء فلا تجد من أكابرهم منكراً للعلة المدبرة والغائية . بينما الإلحاد المطلق لا يدين به إلا الذين يخلطون بين الفلسفة والعلم في مذاهبهم شأن إسماعيل أدهم وأن الخلط واللغو والتخبط الذي وسمت به كتاباته يبدو بوضوح في تعريفه للإلحاد الذي يعوزه البرهان الفلسفي والدليل العلمي [٢٠٢] ويقول (هذا تعريف معلول لا يصح في عرف العلم ولا في عرف اية فلسفة في الأرض وبخاصة لأهل هذا العصر وإليك البيان :

إن القول بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته لا يمكن أن يعدو كونه رأياً ولما كان الدكتور يكلمنا وهو في مجال العلم فإنا نسأله كيف يمكن في عرف العلم أن يولد الرأي إيماناً راسخاً لا يقبل المناقشة ؟ نعم إن المشاهد أن كل ظاهرة طبيعية، تحدثها علة طبيعية ومن هنا يتخيل من يبحث بحثاً سطحياً في علل الوجود أن علة ذاتية فيه ولكن العقول اجتازت هذه العقبة فرات أن هذه العلل الجزئية لا يتأتى أن تكون معلولتها منتظمة إلا إذا كانت متنزلة من علة رئيسية، تصدر عن تدبير سابق للحوادث) [٢٠٣] .

وراح يستشهد بآراء العلماء الطبيعيين والرياضيين والفلاسفة الذين أكدوا على وجود الله كحقيقة فلسفية وعلمية ومنهم السير وليم كروكس (١٨٣٢ - ١٩١٩) العالم الكيميائي والرياضي ورئيس المجمع العلمي البريطاني وأحد أقطاب الروحية الحديثة (*) [٢٠٤] الذي اثبت في أبحاثه أن

(*) الروحية الحديثة Spiritism اتجاه ميتافيزيقي معاصر يعتقد في خلود الروح الإنسانية وعودتها إلى العالم الأرضي بعد مفارقتها البدن وهي تتفق مع مبدأ الكارما الهندي الذي يقر بإمكانية تجسيد الروح =

الكون بأسره نتيجة لحركات ذرية يحكمها ناموس حفظ القوة وهذا الناموس لا يمكن أن يكون ناموساً ذاتياً بل يرد إلى إرادة وتدبير وفكر يضبط حركتها ويعصمها من الخطأ . واحتج عليه كذلك براي هنري بوانكاريه (١٨٥٤ - ١٩١٢) العالم الرياضي الفرنسي الشهير الذي أكد أن كل ما نسميه بالحقائق العلمية الثابتة ما هو إلا مجرد افتراض لا يرقي إلى مرتبة اليقين ومن ثم لا يمكننا الفصل في قضية وجود الله استناداً لأحكام نسبية وحقائق مؤقتة سرعان ما تكشف عن زيفها التجارب العلمية الحديثة .

كما عاب وجدي على أدهم كذلك تشويهه للحقائق وتزيفها وذلك في اتخاذه نقد (كانت) لأدلة وجود الله في كتابه (نقد العقل الخالص) تكأة لتبرير إلحاده وأوضح له أن ما أنكره (كانت) في مبحث المعرفة هو الجانب الميتافيزيقي فقط وسرعان ما تيقن منه واثبته في كتابه (نقد العقل العملي) و (الدين في حدود العقل وحده) كما أن الكتب التي تبحث في فلسفة الدين لم تدرج (كانت) في قائمة المتشككين او اللاآدريين بل درجته ضمن

=

وعودتها للأرض مرة ثانية لأمرين :- إما لتبليغ رسالة سامية ترمي إلى الإصلاح والهداية والتوجيه شأن الأنبياء والحكماء والمصلحين، أما للتفكير عن خطايا قد ارتكبتها قبل مفارقتها البدن المادي وذلك لتحصل على مزيد من التطور والارتقاء تحت قسوة ما تلاقيه في العالم الأرضي . وهي تؤمن بوجود الله وخلود النفس وعالم الغيبيات والثواب والعقاب والجنة والنار على نحو خاص وتحارب الإلحاد والفلسفات المادية وترد معظم أصول تعاليمها إلى المدعو (سلفر بيرش) ويعدونه أعظم الأرواح العليا التي نيط بها الهبوط إلى الأرض والتبشير بالروحية في الدوائر المختلفة وقد ظهرت كنزعة فلسفية على يد عما نوئيل سوينبرج في منتصف القرن السابع عشر وتجمع في تعاليمها بين التصوف وعلم النفس والنظريات الأخلاقية الفلسفية والأفكار الغيبية اللاهوتية وتستمد أصولها من أربعة مصادر رئيسية هي المعتقدات الشرقية القديمة والديانات السماوية والأفكار الفلسفية قديمها وحديثها والنظريات العلمية الحديثة . وقد ازدهرت في منتصف القرن التاسع عشر بأمريكا وأوروبا وأصبح لها جمعيات وأكاديميات وكراسي في الجامعات واتحاد دولي وظهرت في الثقافة العربية في أخريات القرن التاسع عشر وظهرت لها العديد من الجمعيات في مصر في النصف الأول من القرن العشرين ومن أشهر أعلامها إدوين فردريك باورز ووليم ماكدوجال، وليم كروكي والفرد راسل والاس وهنري برجسون ومن أعلامها العرب طنطاوي جوهري ومحمد فريد وجدي وأحمد فهمي أبو الخير .

المثبتين المؤمنين وكشف كذلك عن مواطن اللغو في دفوع ادهم المتمثلة في زعمه أن الإنسان لم يشعر بحاجته للتدين إلا من ألفي عام وافتقار فكرة الله لقوة الإقناع . وفضح جهله بعلم الانثروبولوجيا الأرض مع ظهور الإنسان من جهة وتبرهن على أن فكرة العقلية من البديهيات وفلسفة الحضارة وتاريخ الديانات التي تؤكد رسوخ عقيدة الألوهية في العقلية من جهة أخرى ويقول (ونحن نقول : إن هذا الكلام ليس عليه أقل عبقة من اللهجة العلمية كأن كاتبه لم يقرأ تاريخ العالم ولا تاريخ العلم فإن قوله إن العقيدة بالله اصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفي سنة خطأ عظيم، فإن هذه العقيدة صحبت الإنسان منذ نشوئه، حتى قال المنقبون في الحفريات إنهم لم يشاهدوا آثاراً تحت الأرض لجماعة من الجماعات المتغلغلة في القدم تدل على أنها كانت لا تدين لدين ما ولكن الأمر على العكس فإن كل الآثار التي عثروا عليها تدل على وجود العقيدة لدى تلك الجماعات ... وأما قوله (أي أدهم) إن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها من عالم الفكر لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير. فنرد عليه بأنه إذا كانت العقيدة الإلهية تسلطت على عقول الناس من أقدم العصور حتى عقول العلماء وكبار المفكرين يمكن أن توصف بأنها مجردة من عناصر القوة الإقناعية فأي عقيدة بعد ذلك يتصور أن تكون حاصلة على تلك القوة ؟ إن العقيدة بالله تقوم على أقوى البداهات العقلية وأعظمها سلطاناً على النفس البشرية ويزيدها الشعور الوجداني لا سبيل إلى عدم الاعتداد به ... فهل يعقل أن وضعه الفلسفة : فيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو وكل من جاءوا بعدهم إلى العصور الحديثة من صياغة الأصول الأولية، أمثال بيكون واضع الدستور العلمي، وديكارت مصلح الفلسفة وعمانئويل كانت منقح العلوم الإنسانية، وروسو وفولتير إماما النقد الفلسفي، وبرغسون زعيم الفلسفة الوجدانية في العصر الحاضر هل يعقل أن هذه العقول الجبارة كلها لم تدرك أن فكرة الله وهمية بحتة وأنها مجردة من

عناصر القوة ؟ اللهم إن أحداً لم يجرؤ على اتهام هؤلاء وامثالهم بالغباوة إلى الحد الذي يدفعهم إليه صاحب رسالة (لماذا أنا ملحد ؟) ... وهل أعلام العلم والفلسفة ممن ذكرناهم ويطول ذكر غيرهم لم يدركوا ان تطور فكرة الله تذهب بقدسيتها كما أدركها الدكتور كاتب الرسالة فلم لم يحضروا هذه الفكرة لهذا السبب وكلهم أفاض في ذكر الأطوار التي دخلت فيها على مدى العصور والأجيال [٢٠٥] .

وانتهى محمد فريد وجدي إلى أن العلة الحقيقية لإلحاد أدهم ترجع لغربته التربوية والفكرية عن روح الإسلام المتمثلة في عدم تنشئته نشأة دينية قويمة وتثقفه على يد المتشككين والملحدين ويقول (فهذه كلها عوامل تقذف بنفسية الطفل من الشذوذ إلى مكان بعيد ولا عجب لنفس يحكم عليها أن تكون وسط هذا التناقض ولا تشعر بانقباض شديد يحملها على طلب المخرج منه . فلما آتته نظرية الإلحاد وجد فيها الراحة التامة لضميره، والثلج الكلي لصدره فأخذ بها وتحمس لها) [٢٠٦] .

أما مصطفى صبري وسامي الكيالي ومحمد عبد الغني حسن وعباس محمود العقاد والشيخ يوسف الدجوي والشيخ محمد أمين هلال المدرس بالمعهد الديني الثانوي بطنطا فإنهم لم يتعرضوا لنقد آرائه وتفنيدها بل اكتفوا بالكشف عن عللها ومصادرها الحقيقية :-

فأكد الأول أن أدهم ملحد مدعي العلم والتفلسف وقزم عملقته الصحف الماسونية واليهودية والبلشيفية التي حملت على الإسلام حملة جائزة في الفترة بين الحربين ولا سيما في مصر لتشكيك المسلمين في دينهم ونشر الإلحاد بين مثقفيها - مستنداً في ذلك على تصريح صديقه صادق صبري بك - أميرلاي أركان الحرب سابقاً في تركيا الذي تولى تربية أدهم بعد وفاة والده - الذي جاء فيه أن إسماعيل أدهم كان طالباً متلكئاً بطيئاً في تحصيل العلوم وأن معرفته باللغة التركية والعربية واللغات الأوروبية معرفة متواضعة لا تمكنه من النبوغ والتفوق الذي نسب له وأن

الشهادات العلمية التي نالها من الأستانة وألمانيا وروسيا شهادات ملفقة من صنع الجمعيات الإلحادية [٢٠٧]، ويدلل على ذلك برفض جامعة استانبول تعينه أستاذاً للرياضيات وأسندت إليه مهمة أقرب للصحافة منها إلى تخصصه المزعوم في الميكانيكا والرياضات والفيزياء ألا وهى التأريخ للحياة الثقافية في مصر في القرن العشرين وتقييم الحياة الأدبية فيها وكذا اعتذاره عن إلقاء بعض المحاضرات في كلية العلوم بالجامعة المصرية متعللاً بضعف صحته وكثرة شواغله ذلك فضلاً عن رفضه دعوة أحمد ذكي أبو شادي وفؤاد صروف لضمه إلى المجمع المصري للثقافة العلمية (*) [٢٠٨] متحججاً بأن معرفته بالعربية لا تمكنه من شرح وتبسيط النظريات العلمية المعقدة التي عبر عنها في كتاباته بالروسية والألمانية والتركية .

ويقول سامي الكيالي عن علة إلحاده وتطرفه (وقد عرفنا أن ادهم أتم دراسته الثانوية في أنقرة والعالية في لينغراد أي حين كانت الثورة الكمالية في احتدام فورانها والروسية في بدء تكاملها فعب من رحيقهما ما جعله في طليعة المؤمنين برسالتيهما ... أخذ في تركيا من قابيل آدم وضيا جوق ألب وغيرها من أكابر كتاب الأتراك الانقلابيين الذين بذروا بذور الثورة

(*) المجمع المصري للثقافة العلمية تأسس في العاشر من يناير ١٩٣٠ وينضوي تحت الجمعيات الأهلية، ومن أهم أهدافه تبسيط العلوم ونشر الثقافة العلمية في الرأي العام وإبداء الرأي في المشروعات والقضايا العلمية في مصر والعالم العربي ونقد وتقييم المناهج الدراسية العلمية التي تضعها وزارة المعارف العمومية . وقد اختير الدكتور على إبراهيم الجراح المصري الشهير أول رئيس له في أول اجتماعاته بجريدة المقتطف ومن أشهر أعضائه حسين سري، محمد شاهين، أحمد حسنين، د . على توفيق شوشه، د . حسن صادق، د . خليل عبد الخالق، د . على مصطفى مشرفة، د . أحمد زكي، د . محمد شرف، د . أحمد ذكي أبو شادي، د . عبد العزيز أحمد، د . على حسن (الفسيولوجي)، د . على حسن (الكيميائي)، محمود توفيق حفناوي، حسن ذكي، اندراوس شخاشيري، د . جورجي صبحي، د . محمد رضا مدور، إسماعيل مظهر، د . كامل منصور، سلامة موسى، فارس نمر، فؤاد صروف .

وعقد أول مؤتمراته في مارس من نفس العام وما زال هذا المجمع يباشر مهامه وزاد عدد أعضائه إلى ٣٠٠ عضو، وأصبح مقره في ١ شارع ازوريس - عمارة تاجر - جاردن سيتي .

التركية الكثير من آرائهم، وكتب عدة رسائل في مجلة (فكر حر كتلري) التي يصدرها في استانبول حسين جاهد أوضح فيها صميم الانقلاب التركي على ضوء النظريات الاجتماعية والنزعات القومية - كتب هذه الرسائل بعد عودته من روسيا وبعد أن عاش في الوسط الجامعي الذي يعطي للفكر الحر قداسته سيما في أدق القضايا التي يباح بحثها في أوساطنا الفكرية وكان من البداهة بمكان أن تتلقح آراؤه بالنزعات الاجتماعية وأن يميل إلى الاشتراكية ميله إلى التشكيك في قدسية العقائد وروح الديانات ورسالته لماذا أنا ملحد ؟ هي نتاج محصوله العلمي في البيئات الروسية وإن رد هذا إلى بيئته الأولى حيث كان يترجح بين الطقوس البروتستانتية والتعاليم الإسلامية [209] .

وذهب محمد عبد الغني حسن إلى أن المغامز حول كفاءة أدهم الذهنية وشهاداته العلمية كانت تغيظه في حياته، ورغم ذلك لم يقم بالرد الحاسم عليها ولم ينجح كذلك أخوه إبراهيم ادهم في ردها بعد وفاته واكتفى بالقول (وليس من أحب المواقف إلى النفس أن يكتب كاتب يريد الإنصاف عن أديب تعددت فيه مذاهب الرأي واحيط علمه وعرفانه الألمانية والروسية وقيم شهاداته العلمية بكثير من الشك ، نعم ليس الكلام عن أدهم سهلاً ولا ليناً ولا مما يرتاح إليه بعض الناس ممن يرون رأياً خاصاً ويذهبون في الحكم عليه مذهباً معنيا) [210] .

وقد رغب عن نقد نزعة أدهم الإلحادية بحجة أنها درب من دروب القلق النفسي مخطئاً بذلك ادهم الذي زعم ان مروقه وكفره يعادل طمأنينة المتصوف مستنداً في ذلك على خطابه الذي برر فيه انتحاره ويقول (وسيبقى الكلام في عقيدته مسألة حسابها بينه وبين ربه ... على ان ادهم - كما قلنا - قد مات وراح في الطريق الذي نروح ونغدو له في الحياة وراح معه شكه وإلحاده ليلقى بهما وجه الله الذي سيرى عنده اليقين فمن السخف أن نغضب ونسخط على أدهم، لأن الله لم يهده كما هدى غيره ومن الرحمة أن نرثى لأدهم بسبب هذه الحيرة السوداء التي سودت عليه آفاق الطريق وقد

يكون من المفيد أن يتفضل أحد الباحثين بمعالجة الموضوع - موضوع إلحاد أدهم - والكشف عن بواعثه والظروف التي هيئت له مستعيناً في ذلك بما كتبه هو عن نفسه في كتابه (لماذا أنا ملحد ؟) [٢١١] .

وقد استتر العقاد وراء شخصية إبراهيم حسنين البريدي وذهب إلى أن مضمون رسالة أدهم منقولة عن رسالة فيلسوف إنجليزي تشابهت ظروف نشأته [٢١٢] وثقافته مع ظروف أدهم وملته واعتقاده وهي تحمل نفس الاسم الذي حملته رسالة أدهم [٢١٣] . ولعله يقصد كتاب براتراند راسل (لماذا أنا ملحد ؟) .

وقد أبى الشيخ يوسف الدجوي إلا أن يسلك مسلكاً مغايراً عن سابقيه، فلم يتعرض للرسالة بالنقد متناً أو سنداً واجتهد في تأصيل نهج غلاة الأزهريين في القدح والسباب وصب اللعنات والتعويل على الأسلوب الخطابي في دفع الشبهات والتهم تارة وتعميم الأحكام لإثبات الحقائق تارة أخرى فجاء في نقضه أن رسالة أدهم درب من السخف، وأن صاحبها يطعن في دين الدولة ومليكها حامي الدين والعلم، وأن ما جاء فيها يتناقض مع الفطرة الإسلامية التي جبل عليها سائر البشر، وأن ديكارت وليبنتز وغيرهما من الفلاسفة قدموا فصل الخطاب في موضوع الإيمان والإلحاد بإثباتهم وجود الله بمنهج عقلي لا يقبل الشك، وأن آيات القرآن والأحاديث الشريفة تلعن الكفرة والملحدين من أمثال صاحب هذه الرسالة [٢١٤] . ويقول (ولنقل اليوم كلمة موجزة في مقدمة الكلام على هذا الموضوع الذي سنفيض القول فيه بالأدلة الساطعة والبراهين القاطعة، فنقول : من أنكر وجود الله لم يزد على أن قال عن نفسه إنه مجنون، فإننا إذا رأينا كلمة مركبة من ثلاثة أحرف لم نستطع أن نقول إنها مكتوبة من غير كاتب . فما بالك بهذا الكون الباهر بسمائه وأرضه ونجومه وأقماره وشموسه وكل عجائبه ! ولكن من عرف أن الإنسان مستعد لكل شيء حتى أفظع أنواع الجنون لم يستغرب ذلك منه . وقد قلنا في كلمتنا السابقة (مشكلة التوحيد) : إن الحمار إذا ضرب التفت لأنه لا

يتصور أن يوجد ضرب بلا ضارب، فمن تصور أن يوجد اثر بلا مؤثر ونظام بلا منظم واشياء متقنة كل الإتقان بلا صانع حكيم، فهو اجهل من الحمار .
ولكنا نتنزل فنسمي هذا الصنف من الناس بحمير البشر. وقد أنشدوا قديماً:

قـال حمار الحكيم يوما لو أنصف الدهر كنت أركب
فإنني جـــاهـل بسـيــط و صاحبي جاهل مركب .....

فإياك أن تظن أن إلحاد الملحدين لضعف في دلالة الآيات أو قوة فيما لديهم من الشبهات كيف وقد وصلت الآيات إلى حد الحس وصارت أبهى لدى العقلاء من نور الشمس، وقام عليها ألوف البراهين، ولا شيء أجلي منها لدى من هو مستعد لأنوار اليقين) [٢١٥] .

وانتهى إلى أن الملحدين من امثال ادهم أحط من الحيوانات واخطر من الطاعون على المجتمع، وراح يحتج عليه بالعلة الغائية التي تبدو بوضوح في نظام الكون، وبآيات القرآن التي تثبت العناية الإلهية، واقوال فقهاء العرب من امثال أبى حنيفة واحمد بن حنبل ومالك، ومآثر البلغاء وشعراء العرب [٢١٦] .
وابحاث علماء الروحية الحديثة في الغرب الذين اثبتوا وجود الجن والعفاريت وعالم الروح وقبل كل ذلك وجود الله عن طريق العلم التجريبي الذي أجهز على دعاوى المنكرين واللاادريين (ثم نقول باختصار لأولئك الملحدين : هل الموجودات كلها انحصرت فيما تعلمون وصارت قاصرة على ما تحسون ؟ إن كنتم تعتقدون انه لا موجود إلا ما احسستم، ولا شيء في العلم إلا ما علمتم فأنتم أجهل الجهلاء واحمق الحمقى) [٢١٧] . (على ان مسألة ثبوت الصانع جلت قدرته كادت من وضوحها ان تخفى، واوشكت من مزيد حضورها أن تغيب . وليس لدى منكريها سوى المكافحة بالوهم والخيال، ومقابلة اليقين بالاحتمال (معارضة الشراب بالسراب) وكل من تكلم في هذه المسألة التي هي أظهر من الشمس وأوضح من الحس بالإنكار، فقد احيا جهله وأمات عقله، وقتل وجدانه، وأخمد إحساسه وخنق شعوره . فهي لدى العقلاء من أوضح الواضحات، وإن خفيت على أنعام البشر الذين يجب

إسقاطهم من سجل الإنسانية وضمهم إلى صفوف البهائم) [٢٦٨] .

* * *

ويبدو من العرض السابق من النقوض التي وجهت لدعوة أدهم الإلحادية أن مناظريه قد جمعوا في نقوضهم بين البرهان العقلي والحجة الجدلية والأدلة الخطابية، الأمر الذي يكشف عن مدى تباين اتجاهات المتساجلين من جهة . ويبرهن على أهمية وحساسية موضوع التناظر من جهة ثانية، ويوضح تهافت دعوة أدهم وهشاشة أركانها من جهة ثالثة .

ولم تقف مساهمة أدهم في هذه المثاقفة عند هذا الحد بل أراد أن يرمي عقيدة الألوهية برمح العلم ولم يفطن أن عصاته قناة بلا سنان لا تطعن ولا تصيب فقد أراد أدهم توطأة رسالته الإلحادية بإحدى النظريات التي تجمع بين العلم والفلسفة بإنكار العناية والغائية وخلق الكون من عدم الا وهي نظرية المصادفة [*] .

(*) المصادفة : في اليونانية (Tuxn) واللاتينية (Fortuna) وتعني الحظ السعيد وفي العربية تعني البخت أو الحظ ولا سيما في لعبة النرد . والمصادفة كمصطلح عام : هي ما لا يمكن إخضاعه للقوانين العامة وهي على ذلك تتسم بالذاتية، النسبية، الفردية، فجائية، تلقائية لا تقبل التحليل . وتقابل الضرورة والقانون والغائية . وللمصادفة معان إجرائية عدة نذكر منها : -

- يعرفها أرسطو (بأنها علة عرضية لا تخلو من الغاية والقصد) .
- ويعرفها امبادقليدس (بأنها صفة لفعل لا يحدث دائماً ولا في كل الأحوال) .
- ويعرفها كينز بأنها حكم ذاتي يتوقف على ما لدينا من معلومات ومعارف) .
- ويعرفها هيوم بأنها نفي للضرورة والعلية والحتمية وهي ليست شيئاً في ذاته ولا سبيلاً للتحكم فيها أو ضبطها، وقد وحد بينها وبين الحرية في مجال الأخلاق .
- أما في القرن الثامن عشر فقد عرفها البعض بأنها (وسط بين الحتمية والفوضوية) .
- ويعرفها لابلاس (بأنها ضرب من الاحتمال سرعان ما تنكشف علله وأسبابه ومن ثم فالمصادفة هي المعرفة الناقصة .
- ويعرفها كورنو بأنها (الأحداث المنفصلة التي لا يؤثر بعضها في بعض تأثيراً مباشراً ومن ثم فهي لا تتعارض مع العلية والحتمية إلا بالمعنى التقليدي المباشر ولها قانون أعلى ومعايير للقوانين التي نعرفها في ميدان الفيزياء أو الرياضيات . ويردها بوانكاريه إلى ثلاثة عوامل هي :- تعقد العوامل وتعددها . الالتقاء بين سلاسل المنفصلة من الحوادث العلية، ضآلة العلة التي تصدر عنها جسامة المعلول .

=

مسايراً بذلك الماركسيين الذين جعلوا من المادة الجوهر الأساسي الأزلي الأبدي الذي انبثقت عنه جميع الموجودات بحركة ذاتية داخلية وأطوار استغرقت ملايين السنين لا يحكمها إلا الصدفة.

ومقتبساً من براتراند رسل براهينه على إنكار القوانين الطبيعية والعناية الإلهية وكذا الأمثلة التي ساقها للتدليل على أثر الصدفة المطلقة في وجود الأشياء ومنها مثل زهر النرد [٢١٩] . ومحاكياً هكسلي في القول (لو جلست ستة من القرود على آلات كاتبة وظلت تضرب على حروفها لملايين السنين فلا تستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبوها قصيدة من قصائد شكسبير ! فكذلك كان الكون الموجود الآن نتيجة لعمليات عمياء ظلت تدور في المادة لبلايين السنين) [٢٢٠] .

فنزع إسماعيل أدهم إلى رفض جل التعريفات العلمية للمصادفة وعلى رأسها تعريف هنري بوانكاريه (١٨٥٤ - ١٩٢٠) وزعم انه صاحب نظرة جديدة لها يخالف فيها كل من سبقه إلى تعريفها وتفسيرها ويقول (والواقع ان كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه في اعتقاده ... غير أني من وجهة رياضية اجد للصدفة معنى غير هذا، معنى دقيقاً بث للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني في كتابي "Mathematik and physik"، في صدد الكلام عن الصدفة والتصادف وهذا المعنى لا تواتيني الألفاظ العادية للتعبير عنه لأن هذه الألفاظ ارتبطت بمفهوم السبب والنتيجة، لهذا سنحاول أن نحدد المعنى عن طريق ضرب الأمثل) [٢٢١] وساق عدة أمثلة لإثبات نظريته فاقتبس كما

=

والصدفة تساوي الاحتمال العلمي الذي يمكن التنبؤ به في علم الإحصاء. أما في علم الرياضية فتعني الاحتمال فحسب وله قانون يحكمه ، ويعرفها بيرس بأنها مرحلة انتقالية بين جهلنا بتفسير ظاهرة ما ومعرفتنا بقانون علمي جديد أي هي وسيلة من وسائل المعرفة ويعد نيتشه ، رسل، هكسلي من أشهر الفلاسفة الذين ربطوا بين المصادفة والإلحاد . بينما ذهب جل الفلاسفة والعلماء المؤلهين إلى أن الصدفة لا تبدع ولا تتقن دائماً وأنها تحتاج لمن يهيئ لها حدوثها الأمر الذي جعل منها موجوداً بغيره . وتعد نظرية الانتخاب الطبيعي من أولي النظريات الحديثة التي استندت إلى المصادفة في نشأة الكون .

ذكرنا مثال براتراند رسل في زهر النرد (وما مثل المصادفة إلا كمثل الاحتمالات المنطقية في (زهر) النرد الذي إذا رميته ٣٦ مرة قد يحتمل ان يأتيك (الدش) مرة واحدة . ولو حدث هذا لما عد غريباً لأنه محتمل الوقوع . على العكس مما لو اتى (الدش) عدة مرات متتابعة . فما نسميه (قوانين طبيعية) إذن ليس أكثر من احتمالات) [٢٢٢] .

غير أن أدهم ساق متعمداً هذا المثال على نحو مستغلق يوحي باللبس والغموض عند غير المتخصصين ليصعب نقده او معرفة مصدره فيقول (لنفرض ان امامنا زهر النرد ونحن جلوس حول مائدة، ومعلوم ان لكل زهر ستة أوجه فلنرمز لكل وجه بالرمز الآتي في كل من الزهرين :

يك : دو : سه : جهار : بنج : شيش

ل١ : ل٢ : ل٣ : ل٤ : ل٥ : ل٦ في زهر النرد الأول

ك١ : ك٢ : ك٣ : ك٤ : ك٥ : ك٦ في زهر النرد الثاني

وبما أن كل واحد من هذه الأوجه محتمل مجيئه إذا رمينا زهر النرد فإن مبلغ الاحتمال لهذه الأوجه يحدد معنى الصدفة التي نبحثها . إن نسبة احتمال هذه الأوجه تابعة لحالة اللاعب بزهر النرد ولكن لنا أن نتساءل : ما نسبة احتمال هذه الأوجه تحت نفس الشرائط، فمثلاً لو فرضنا أنه في المرة ن كانت نتيجة اللعب هي :

ل٦ × ك٦ = شيش × شيش = دش

فما أوجه مجيء الدش في المرة (ن+ س) ؟

إذا فرضنا أن الحالة الاحتمالية هي ح كان لنا أن نخلص من ذلك بأن اللاعب إذا رمى زهر النرد (ن + س) من المرات وكان مجموعها مثلاً ٣٦ مرة فاحتمال مجيء الدش هنا في الواقع :

١ / (ن + س) .

وبما ان ن + س = ٣٦ مرة فكأن النسبة الاحتمالية هي ٣٦/١ فإذا اتى الدش مرة من ٣٦ مرة لما عد ذلك غريباً لأنه محتمل الوقوع ولكن ليس معنى ذلك أن الدش لا بد من مجيئه لأن هذا يدخل في باب آخر قد يكون باب

الرجيم . وكلما عظمت مقدار س في المعادلة (ن + س) تحدد مقدار ح أي النسبة الاحتمالية وذلك خضوعاً لقانون الأعداد العظمى في حسابات الاحتمال) [٢٢٣] .

ثم يعود ويقرر أن المصادفة تخضع لقانون العدد الأعظم الصدفي التابع لقانون الصدفة الشاملة ويسوق مثلاً آخر طالما عبر به الملاحدة وشراح داروين عن رفضهم القصدية والسببية والغائية الإلهية في تفسير وجود الكون ألا وهو مثال المطبعة الذي أنكره فولتير وروسو وغيرهما من التنوريين الربوبين [٢٢٤] وزعم بحديث أقرب إلى اللغو منه إلى الجد انه بموجب قانون الاحتمالات يمكننا رد العالم وأعمال شكسبير والقرآن الكريم إلى الصدفة المطلقة ويقول (ومثل العالم في ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد اخذت هذه الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا في دورة لا نهائية، فلا شك انه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لا بد أن يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن، كما انه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب (أصل الأنواع) وكذا (القرآن) مجموعاً مضبوطاً مصححاً من نفسه، ويمكننا إذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التي وضعت ستأخذ دورها في الظهور خاضعة لحالات احتمال وإمكان في اللانهائية فإذا اعتبرنا ح رمزاً لحالة الاحتمال و (ص) رمزاً للانهائية كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات :

ح : ص

وعالمنا لا يخرج عن كونه كتاباً من هذه الكتب، له وحدته ونظامه وتنضيده إلا انه تابع لقانون الصدفة الشاملة) [٢٢٥] .

وراح يتهكم على كتابات اينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) صاحب نظرية النسبية والفوتونات (الكهرو- ضوئية) والسير جيمس جينز (١٨٧٧ - ١٩٤٦) عالم الفلك الإنجليزي الذي جمع بين القوانين الرياضية والطبيعية في دراساته الكهرومغناطيسية والنظرية الديناميكية للغازات وديناميكا النجوم [٢٢٦] التي

أكدا فيها أن وراء دقة نظام العالم قدرة عاقلة ومدبرة مؤكداً أن كليهما أخطأ في رد نظام الكون إلى عقل رياضي أو سبب شامل وذلك لأن هذا النظام في رأيه يخضع لنظام ما هو ممكن الاحتمال الذي يحدد حدوثه قانون الصدفة الشامل (٢٢٧) وانتهى إلى أن نظريته المزعومة التي سوف تقلب الموازين العلمية في المستقبل يصعب على غير المتخصصين في الرياضيات فهمها في حين أنها واضحة كل الوضوح في ذهنه الأمر الذي يجعله يصر على إلحاده ويقول (إن الصعوبة التي أرى الكثيرين يواجهونني بها حينما أدعوهم للنظر للعالم مستقلاً عن صلة السبب والنتيجة، وخاضعاً لقانون الصدفة الشامل ترد إلى قسمين :

الأول : لأن مفهوم هذا الكلام رياضي صرف ومن الصعب التعبير في غير أسلوبها الرياضي، وليس كل إنسان رياضي عنده القدرة على السير في البرهان الرياضي .

الثاني : أنها تعطي العالم مفهوماً جديداً وتجعلنا ننظر له نظرة جديدة غير التي ألفناها، ومن هنا جاءت صعوبة تصور مفهوماتها لأن التغير الحادث أساسي يتناول أسس التصور نفسه . أما أنا شخصياً فلا أجد هذه الصعوبات إلا شكلية والزمن وحده قادر على إزالتها ومن هنا لا أجد بداً من الثبات على عقيدتي العلمية والدعوة لنظريتي القائمة على قانون الصدفة الشامل الذي يعتبر في الوقت نفسه أكبر ضربة للذين يؤمنون بوجود الله .) (٢٢٨) .

ولم يكن من العسير على مناظريه هدم هذه النظرية المزعومة فذهب أحمد ذكي أبو شادي إلى أن قانون المصادفة الذي استند عليه أدهم إذا ما طبق على نحو مطلق شامل كما يزعم سوف يصبح درباً من الفوضى التي ينقضها النظام الواقع في العالم . الأمر الذي يجعل نظريته أقرب إلى اللغو والسفسطة منها إلى العلم . وأن مثال المطبعة افتراض نظري محض يحتاج في تطبيقه بلايين السنين وأن حساب الاحتمالات الذي يزج به في نظريته يفترض تناهي العالم وفي الواقع أن العالم غير متناهي وذلك لأن الإنسان لا يستطيع الإلمام به

حسياً . ومن السهل على قانون الاحتمالات نفسه رده إلى القدرة الإلهية إذ إن اتساع تطبيقه اتساعاً هائلاً يؤدي حتماً إلى نظم معينة وهو المشهود عملياً في الوجود كما يثبت علم الفلك ذلك . ويقول (يبني الدكتور ادهم إلحاده المزعوم على أن قانون الاحتمال هو السائد في الكون، وإذن . فكل اثر فيه - حتى القرآن الكريم - عرضه لأن يكون أثراً من آثار هذا القانون العام، وبهذا تنتفي قدسيته كما ينتفي وجود قوة مدبرة حكيمة هي قوة الألوهية وهذه جراءة في استغلال قانون الاحتمال يتهيبها أخبر الناس بها دون استثناء شركات التأمين ... أما قانون الاحتمال فهو عندما يتناول الملايين والبلايين وما هو في حكم اللانهائي تصبح نظرياته لغواً عملياً - بالنسبة لعمر الإنسانية، مثال ذلك أن الكون محدود حسب تقدير اينشتاين، ولكنه غير محدود من الوجهة العملية لاستحالة إحاطة الإنسان به حسياً . وكذلك القرآن الكريم او الكتاب المقدس أو غيرهما من الأسفار الدينية الخالدة، فإنه من الوجهة العملية لا يمكن أن يخرج من تلقاء ذاته بدون تفكير عظيم وعلى هذا لا ينقض الحساب الرياضي (الذي اشار إليه الدكتور ادهم) مكانته يضاف إلى هذا أن قانون الاحتمال في ذاته هو من النواميس الطبيعية التي لها مكانتها في تكييف الوجود تكييفاً منظماً لا تكييفاً قائماً على الفوضى، والدليل على ذلك النتائج العملية المشهودة والمراقبة فلكياً : وبعبارة أخرى إن اتساع مدى قانون الاحتمال يعطيه تنظيماً هو الملحوظ في تكييف العالم) [٣٢٩] .

وإلى مثل ذلك نزع محمد فريد وجدي وأكد ان حديث أدهم لغو محض دفعه إليه إلحاده ورغبته في تضليل قرائه وخداعهم وبين أن معظم الملاحدة لا يقرون أدهم على القول بالفوضى وإنكار نظام العالم المتمثل في (الصدفة الشاملة) بل أكدوا نواميس الطبيعة والعلاقة السببية بين الموجود، وردوها إلى المادة وراق لبعضهم إنكار القصدية والغائية ورد وجود الكائنات للمصادفة كافتراض وليس حقيقة واقعة . ووضح أن معارضة أدهم لأينشتاين وجيمس جينز وغيرهما من العلماء معارضة يعوزها السند العلمي والمنطق العقلي،

وان حديثه عن حساب الاحتمالات ينأى عن القواعد الأساسية التي تضبط هذا العلم وأن قوله بالتفرد في اكتشاف نظرية الصدفة الشاملة مجرد ثرثرة لم تلتفت إليها الدوائر العلمية التي ادعى أنه اتصل بها لدراسة نظريته الجديدة .

وانتهى محمد فريد وجدي إلى ان نظرية أدهم مرفوضة شكلاً وموضوعاً وأن سياقاتها المضطربة تبرهن على تهافتها . ودلل على ذلك بعدة أمثلة منها ان وصف أدهم نظريته (المصادفة الشاملة) بأنها قانون لغو متناقض الحدود وتصور يخطئ ذاته، وأن مثل الزهر الذي طبق عليه قانون الاحتمالات يتعارض تماماً مع قوله بالصدفة الشاملة وذلك لأن زهر الطاولة شكل هندسي مصنوع بإحكام، ووجوهه محددة بنقاط منمقة، وتخضع حركته لقوانين معلومة، ومن ثم فإن تطبيق حساب الاحتمالات على الزهر اعتراف ضمني بأن قانون الاحتمالات يسير وفق نظم محددة على سبيل الترجيح ولا يمكن تطبيقه على المطلقات كما افترض أدهم . وأن مثال المطبعة مثال فاسد أيضاً وذلك لأن تصميم آلة الطباعة ووضع حروفها وطريقة عملها والطاقة الدافعة لها - وغير ذلك من الأمور التي خفيت على ادهم - تؤكد وجود النظام من جهة واستحالة إبداعها للكتب ذاتياً من جهة أخرى . الأمر الذي يتعارض تماماً مع الصدفة الشاملة [٢٣٠] ويقول (إننا كنا نستطيع أن لا نرد عليه بحرف، لأن رسالته تحمل في ثناياها معاول هدمها، معاول لا يستطيع ابلغ قلم ان يأتي بأشد فعلاً منها، ولكنا خشينا أن يتوهم من لا علم له أن هذا الكلام فيه إثارة من علم ... فكاتب الرسالة لا يخفى أن كلامه يتعذر فهمه ولكن لا لأنه وهمي محض، بل لأنه يغير أصول الفهم، ويتناول أسس التصور نفسه، فهو والحالة هذه يتطاول إلى إحداث حدث عقلي بوضع أسس جديدة للتصور، بحيث يجعلك لو قرات كتاباً لا تحكم بأن عقلاً وضعه لأنه قد يكون (كما يقول هو نفسه) نتيجة لغير العقل، اي لقانون (الصدفة) الشامل ومعتمدة في ذلك على ما مثل به من المطبعة ذات المليون حرف) [٢٣١]، ويضيف مصطفى صبري بأن إسماعيل ادهم قد اتخذ من الاحتمال والترجيح

سبيله لإنكار وجود الله غير أنه لم يستطع تطبيق هذين المبدأين في الأمثلة التي ساقها ففي مثل الزهر رجح حركته على ثباته وفي مثل المطبعة رجح حركة دوران الحروف أيضاً على عدم دورانها وهذا يتنافى مع الصدفة الشاملة التي لا تضمن استمرار دوران المطبعة وانتفاء القصد الذي يرجح الاحتمال على الإمكان موضحاً أن في حالة ترجيح ثبات الزهر وسكون المطبعة يسقط معه وجود الكائنات [٢٣٢] . ويقول (فحصول النظام من غير ناظم محال ولا ينقلب المحال ممكناً مهما طال الزمان كما لا ينقلب الإله القادر عاجزاً إذا أراد أن يخلق في أطول الزمان ما يقدر على خلقه في أسرع وقت ولا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم لأنها عبارة عن حالة عدم السبب ولا يعتبر عدم السبب سبباً كما لا يجوز إقامة الفوضى التي هي ضد النظام مقام سبب الانتظام كإقامة المانع مقام المقتضي ...) [٢٣٣] .

ومضي يوسف الدجوي يؤلب على أدهم الملك والبرلمان والوزارة والراي العام مستنداً على مواد الدستور التي تقرر أن دين الدولة هو الإسلام ومعاقبة من يطعن فيه وموضحاً أن حرية الفكر التي كفلها الدستور لا تعني الاجتراء على الدين والكفر بدين الدولة . وجاء في تحريضه الوزارة على مصادرة رسالة أدهم ومعاقبة صاحبها (ولنوجه كلمتنا اليوم لحكومتنا الإسلامية، وما يجب أن نعرفه من حال الملحدين وتقويضهم لبناء العمران، وأثر دعايتهم على بني الإنسان . فما وجدوا في أمة إلا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لخير امتهم وصدعاً متفاقماً في بنية جيلهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بآرائهم ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت بهم أمة ولا مني بشرهم جيل إلا انتكث قتله، وسقط عرشه حين تبددت آحاد الأمة وفقدت قوام وجودها ... إن الحكومة تعاقب من يتكلم في الوزارة بما يمس شرفها او ينقص من كرامة أشخاصها أو يمس القانون والدستور، فما لها لا تهتم هذا الاهتمام، أو شيئاً من هذا الاهتمام بحماية دين الدولة من طعن الطاعنين وسفه

الجاهلين ؟ ! وهل حماية الدستور أعظم في نفوس الأمة من حماية دينها ؟ وهل الطعن في الدستور آلم لعواطفها وأدمى لقلوبها من إهانة الدين والكلام في نبي المسلمين ورب العالمين) [٢٣٤].

وقد لبت وزارة النحاس نداء يوسف الدجوي واستجابت للدعوة التي قدمها شيوخ الأزهر ضد إسماعيل أدهم وقامت النيابة بالتحقيق معه ومصادرة رسالته وتفتيش منزله فوجدت فيه رسالته (لماذا أنا ملحد) وملفات تحوي بعض نسخ من بحوثاً متعددة عن فلسفة النشوء والارتقاء وكتاب (لماذا أنا ملحد ؟) لرسل . ومظروفاً يحوي أكثر من ثلاثين صفحة من كتاب بخطه يشرع في تأليفه ينكر فيه وجود الله ويؤكد إلحاده وقد حالت جنسيته التركية وحالته الصحية بينه وبين السجن واكتفت النيابة بتحذيره وتعطيل مجلة الإمام التي نشرت الرسالة لأول مرة .

* * *

وقد أثارت هذه الواقعة بعض المجادلات بين المحافظين والمجددين حول المقصود بنص الدستور (أن دين الدولة الإسلام - المادة ٤٩) وما جاء في المواد (١٢، ١٤، ١٦) بشأن حرية الاعتقاد وحرية الراي والفكر، وطبيعة الدور الذي يضطلع به الأزهر وشيوخه في الحياة الثقافية، ومدى مشروعية قرارات هيئة كبار علمائه بشأن مصادرة الكتب وإحالة أصحابها للنيابة والحكم بتفكيرهم .

فذهب سلامة موسى إلى ان الاعتراف بأن دين الدولة هو الإسلام لا يعني الحجر على حرية الملحد أو البهائي أو البوذي أو المسيحي ومنعه من الدفاع عن مذهبه الذي يعتنقه أما الإيذاء الذي تسببه حرية البوح بما يخالف الاعتقاد السائد فعلى الرأي العام أن يواجهه بالتسامح مؤكداً أن كثيراً من المعتقدات في ميادين العلم والفلسفة والدين حال التعصب بينها وبين انتفاع الحضارة الإنسانية بها باسم الدين والغيرة على العقيدة ويقول (ولكنا نحب من المقلقين المتذمرين الذين يسارعون إلى الشكوى أن يتريثوا ويتسامحوا

فإن حرية الفكر تستحق منا الرضا بالمخالفة ولو آلمتنا والأديان التي عاشت مئات السنين لن يزعزعها نقد ناقد ولو جاز لنا ان نعاقب كل من يخالف نصوص الأديان لكانت النتيجة ان يتحجر الفكر الإنساني) [٢٣٥] .

وبين عبد اللطيف السحرتي أن إيمانه بحرية الفكر التي لا تتعارض مع الدستور كانت دافعه الأول لإفراد بعض صفحات مجلة الإمام - التي كان يحررها - للتناظر والتساجل بين الأدباء والمفكرين . وأن نشره رسالة ادهم (لماذا أنا ملحد ؟) لا يعدو أن يكون من هذا السبيل [٢٣٦]. وعاب على شيوخ الأزهر زجهم بموضوع المساجلة في آتون السياسة واستعداء الجمهور على مجلته . وأسف على أسلوب الشيخ يوسف الدجوي في النقد ووصفه بأنه يفتقد ادب الكتابة واصول النقد شأن المتعصبين من شيوخ الأزهر الذين يسينون للإسلام بكتاباتهم وحجرهم على الحرية الفكر [٢٣٧] .

ورمى أبو شادي الأزهريين بالعنت والجهل والتعصب موضحاً ان مثل هذه الخصال لا تصدق على من يمثلون الشريعة الإسلامية السمحة والحضارة العربية التي لم تندحر إلا بعد تخليها عن التسامح الفكري والديني . وأوضح أن التمحك بمواد الدستور دون أخرى واستعداء الساسة على رجال الفكر يعد لوناً من ألوان الإرهاب والاستبداد الأمر الذي يتعارض مع الدين والدستور معاً ويقول (إنه فرض على كل مسلم أن يدعو إلى الإسلام الصحيح الذي يؤمن به وليس في قوانين الدولة ما يبيح مطلقاً لأي سلطة حكومية ان تغل قلم المسلم الغيور على صلاح دينه من الدعوة إلى الصلاح الذي يؤمن به بحجة ان شيخ الأزهر أو غيره يطالب بذلك، ثم يقال بعد هذا إن دين الدولة الإسلام، وما أولى هؤلاء الناس بأن يراجعوا دستور الأمة مراراً ليعرفوا اي مخالفة يريدون اقترافها ضد الحريات الوجدانية التي كفلها الدستور لجميع المصريين على اختلاف طبقاتهم وهي حرية الضمير وحرية التدين وحرية الرأي في حدود القانون ولكنهم تعودوا المهاترات الدينية والسياسية والتدخل الاستبدادي في العهد البائد، فمن الصعب الأن إفهامهم حدود سلطتهم

وحقوق الناس في هذا البلد وأن القانون - وليست الحزازات - هو سيد الجميع، وأن من العبث التحدث عن الاستقلال والحكم الدستوري إذا كانت أحكام الدستور تمتهن) [٢٣٨]. (وليست الحياة أكلاً وشراباً ومسامرة في المقاهي ! وإذا كانت النيابة العمومية هي صاحبة الشأن في تفسير العيب في الذات الملكية فغير معقول أن نرضي بالأزهر خصماً وحكماً يفسر كما يشاء هواه العيب في ذات الرسول في حين أن رجاله يكاد يكفر بعضهم بعضاً في خصوماتهم) [٢٣٩] .

وأكد محمد فريد وجدي أن المجاهرة بالإلحاد إن كانت تؤذي الشعور العام وتؤلم سرائر المؤمنين فإنها لن تنال من العقيدة الإسلامية ولن تفتن إلا ضعاف الإيمان المحتاجين إلى من يقوم لهم معتقدهم ويفسر لهم ما لبس عليهم ويقتلع من عقولهم وقلوبهم جذور الشك وذلك عن طريق الاستناد إلى الحكمة والبرهان العقلي في مجادلة المجدفين والمرتدين بينما يكمن الخطر في قمع المجترئين على الدين لأن مثل ذلك الصنيع يوهم البعض بأن الإسلام عاجز عن رد مطاعنهم ونقض مزاعمهم . والحق إن من يسلك هذا المسلك لا يكشف إلا عن ضعف حجته، وقلة علمه، ويخفي جهله وراء حمية التعصب ويقول (إن انتشار العلوم الطبيعية، وما تواضعت عليه الأمم المتمدنة من إطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين في كل مجال من مجالات النشاط العقلي استدعت أن يتناول بعضهم البحث في العقائد فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين تمحصت بسببها حقائق وتبينت طرائق، وآمن من آمن عن بينه والحد من الحد على عهدته . ونحن الآن في مصر، وفي بحبوحة الحكم الدستوري، نسلك من عالم الكتابة والتفكير هذا المنهاج نفسه، فلا نضيق ذرعاً ما دمنا نعتقد أننا على الحق المبين، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه . وإن هذا التسامح الذي يدعي أنه من ثمرات العصر الحاضر، هو في الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه) [٢٤٠] .

ونجد عبد المتعال الصعيدي يدلو بدلوه في هذا المضمار وافصح أن

عدم الإكراه في الإسلام لا يؤدي إلى إباحة الكفر لأن المباح في الشرع هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والثواب والعقاب في هذا التعريف المباح أخرويان غير أنه أوضح انه ليس من حق الأزهر تصويب رماح الكفر لمخالفيه بل الأحرى به أن يطور في مناهجه للدعوة ونشر الإسلام والزود عنه ضد خصومه عن طريق الجدل المثمر والحكمة والموعظة الحسنة) (٢٤١) .

وأعرب مراد فرج عن إيمانه بحرية الاعتقاد وحرية الفكر وتأييده لدعاة التسامح العقدي ونبذ التعصب غير أنه في نفس الوقت يعيب على الملحدين إعلان آرائهم والبوح بتجديفهم للرأي العام ويعد ذلك اعتداء على مشاعر الجمهور وامتهاناً لمقدساتهم يستوجب العقاب ويمقت المناظرات الملية التي تجري بين المتدينين وذلك لما تثيره من احقاد وفتن طائفية تفرط عقد الأمة ويقول (إني أمقت كل المقت أن يتعرض أحد إلى دين أو عقيدة أو مذهب غيره أو يزدريه من أجله فإن الأخلاق الفاضلة والآداب الكاملة الصحيحة يجب أن تكون فوق ذلك بمراحل بحيث لا يكون بينها وبين العقائد أي أثر للوجود في الذهن أو الخيال -... فخليق بذي العقيدة من العقائد أن يضع نفسه موضع غيره مولوداً على ما رآه لنفسه من العقيدة الخاصة به فليس من الممكن أيضاً أن تصور قوة تجرف العقائد جرفاً وتصبها في قالب واحد، وإذا كان الدين مناط الاحترام الإنساني فيا ويل الأمة الضعيفة من غير هذا الدين) (٢٤٢) .

تلك كانت تفاصيل أبعاد المناظرة التي دارت بين أدهم وخصومه حول مفهومه للإلحاد وأدلته على إنكار عقيدة الألوهية . ويجدر بنا في السطور التالية تقييم هذه المناظرة للتعرف على مواطن الأصالة والابتكار والتقليد والتكرار في محاورات المتناظرين من جهة، والفصل في القضية المطروحة ألا وهي اعتبار الدين من الثوابت أم من المتغيرات الثقافية من جهة أخرى .

وقد ألمحنا خلال عرضنا السابق لوقائع المناظرة إلى مدى تأثر ادهم بالفلسفات المادية والنزعات الإلحادية وأفكار يهود الدونمة في نقضه للدين

وبينا كذلك أن أركان دعوته الإلحادية تكاد تكون ترديداً ومحاكاة باهتة لكتابات بخنر ورسل ولا سيما في رسالته (لماذا انا ملحد ؟ . فلم يكن عنوان الرسالة (*) مبتكراً أو جديد على مأدب المثقفين المصرين أما موضوع الرسالة فلم يكن كذلك غريباً على الصحافة المصرية فقد اجترا سلامة موسى على عقيدة الألوهية مراراً على صفحات مجلته المستقبل (٢٤٣) . وفي تلخيصه لكتاب (فكرة نشوء الله) لـ جرانت ألين . رد كل الشرور والآثام والحروب والمنازعات إلى فكرة الألوهية التي اعتبرها من سبيل الخرافات والأساطير التي اصطنعها الإنسان ليبرر بها جهله لحقيقة الأشياء (٢٤٤) .

ولم يتحرج إسماعيل مظهر من إفراد جانب كبير من مجلته لمناقشة قضايا الإلحاد وعرض أهم الدراسات الغربية الإلحادية بل والتناظر مع بعض القساوسة حول مدى مشروعية نشر الثقافة الإلحادية في الثقافة العربية شأن جمعية الإلحاد الأمريكية (*) . وقد صرح في العديد من مقالاته أن الإيمان

(*) أهم المصنفات التي بدأت بلماذا وتناولت موضوع المناظرة في الثقافة المصرية قبل ظهور رسالة أدهم : (لماذا أومن بالقرآن ومحمد) تأليف هلال على هلال ١٩٢٥، لماذا أنا مسيحي (تأليف فرانك كراين وتعريب انطونيوس بشير ١٩٢٦ . (لماذا أنا ملحد ؟) تأليف برتراند رسل تلخيص حسين محمود العصور ١٩٢٧ . لماذا ألحدت تأليف بندلي البيلوفي .. (لماذا تجسد الكلمة) تأليف اتسلموس اللاهوتي ١٩٢٨ . (لماذا أؤمن) تأليف إبراهيم سعيد ١٩٣٤ . (لماذا أنا مسلم) تأليف عبد المتعال الصعيدي، ١٩٣٤ (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم) تأليف شكيب ارسلان ١٩٣٧ .

(*) جمعية نشر الإلحاد الأمريكية : ظهرت رسمياً في شهر أكتوبر ١٩٢٥ بنيويورك وهي تعد أولى الجمعيات الإلحادية المعترف بها في العالم باستثناء الجمهوريات السوفيتية . لها فروع في معظم دول أوروبا بدأت سراً في المدارس الثانوية والجامعات ثم أصبح لها مقرات ثابتة ونشرات دورية منذ عام ١٩٢٨ . وقد انتحلت هذه الفروع أسماء لها منها (ملائكة الشيطان و (أعداء يسوع) ، (أبناء الأفاعي) . وللجمعية موسوعة إلحادية ومجلات أشهرها (الباحث عن الحقيقة) وهي أسبوعية، ومواضع على شبكات الانترنيت وأقسام خاصة بها في معظم مكتبات أمريكا وأوروبا .

ومن أهم أهدافها فصل المتدينين من الوظائف العليا والبرلمانات، وفرض الضرائب على الكنيسة عوضاً عما اقترفته من آثام في العصور الوسطى، وحظر جمع التبرعات للمعاهد والمدارس والجمعيات الدينية، وإلغاء العطلات والاحتفالات الدينية، وكذا تراخيص البناء للكنائس والمعابد وإلغاء القسم بالكتاب المقدس، وشطب العبارات اللاهوتية من الوثائق والمعاهدات الرسمية، وإلغاء المعارف الدينية في شتى =

والإلحاد مسألة شخصية شعورية لا دخل فيها للكفاءة الذهنية ولا التقدم الحضاري ولا الطمأنينة النفسية [٢٤٥] .

ولم يتردد في رد الدين إلى الإحساس والشعور تارة والتطور الاجتماعي تارة ثانية والحس الأخلاقي تارة ثالثة [٢٤٦] . وذلك في طوره العلماني الذي حاول فيه فصل الدين عن مبادين السياسة والعلم والفلسفة، والنظر إليه نظرة برجماتية صرفة تلتمس خيريته ومنفعته للفرد والمجتمع [٢٤٧] . واضف إلى ذلك عقده بعض الدراسات المقارنة عن أثر الأساطير في الكتب السماوية [٢٤٨] .

ناهيك عن كتابات محمود عزمي حول إيمانه بالعلم وتشكيكاته في مصداقية الكتب المقدسة [٢٤٩] .

وغير ذلك من الكتابات التي مسحت بالإلحاد منذ منتصف العقد الثاني من هذا القرن أي قبل ظهور كتابات أدهم بعشرين عاماً تقريباً [٢٥٠] .

وقد أعرب أدهم - كما أوضحنا سلفاً - عن إعجابه بهاتيك الكتابات واطلق على سلامة موسى ومظهر وعزمي واضرابهم (حزب المفكرين الأحرار) - ولعل ما يميز كتاباته هو العلو في الاجتراء والحدة في الأسلوب والتحدي في التجديف، فلم يسبقه أحد - على حد علمي - إلى المجاهرة بالإلحاد والتصريح به في محاضر النيابة والإصرار عليه في وصيته التي تركها قبيل انتحاره في الفكر العربي الحديث .

وإذا ما تناولنا مضمون الرسالة سوف نجده محاكياً إلى حد كبير لكتاب (رسل) (لماذا أنا ملحد ؟) سواء في عرض الأفكار أو في المعالجة فقد رد (رسل) إلحاده إلى نشأته وتربيته الذهنية وثقافته العلمية ثم إلى شكوكه في

=

مراحل التعليم، والعمل على تشجيع الملحدين في العالم بإعطائهم الجوائز ونشر أعمالهم والترويج لها . ومن أهم أفكارهم أن الله فكرة ساذجة لها أكثر من ٣٦٥ تصور في الأديان المختلفة، وأن الصلاة أداة لتنبيه الإله لما ينبغي عليه فعله، وأن الأديان آلة الشرور والمنازعات والخصومات في العالم، وأن الوحي مجموعة من الأحاديث الساذجة من وضع الأفاقين والداعرين والحمقى .

مصداقية الكتب المقدسة وضعف أدلة وجود الله وإنكاره للعناية الإلهية واعتقاده في مبدأ المصادفة وهو عين النهج الذي انتحله ادهم في صياغة رسالته الأمر الذي يصبغ رسالة ادهم بالتقليد ويفقدها أدنى سمات الطرافة والتجديد والجدير بالذكر ان أدهم لم يخف إعجابه بكتابات برتراندرسل وقناعته بأفكاره فنجده يقول معبراً عن ذلك (والواقع أنه من بين كل معاصرينا اليوم يوجد فيلسوف واحد أدرك أهمية هذه المسألة، فحاول أن يصب الفلسفة والكلام في أسلوب رياضي ونجح في ذلك إلى حد كبير، ذلك هو برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزي ولا شك لحظة في أن هذا الفيلسوف سيكون حداً بين عهدين في تاريخ الفكر البشري عهد طغيان المعاني الجوفاء التي لا تدل على شيء وعهد اشتغال الفكر بالمعاني المنطقية وملاحظة المناطق التي تشغلها في الخارج . وهذه الفائدة التي قد تبدو نظرية عظيمة الأهمية في الواقع من الناحية العملية، لو عرفنا أننا اليوم تدور معظم حياتنا حول ألفاظ جوفاء لا معنى لها بالمرة . لا أحب أن أشير إليها الآن لأسباب قد لا تغيب عن البعض) [٢٥١].

أما قوله بالمصادفة الشاملة فيمكن نقضه من وجهين : -

أولهما أن رد نشأة الكون إلى الصدفة ليس بالتصور الجديد كما ذكرنا فقد طرحه الفلاسفة الماديون مراراً وناقشه التنويريون في القرن الثامن عشر ودارت حوله المساجلات في أخريات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين [٢٥٢]. وآخرها تلك المساجلة التي جرت بين جوليان هكسلي وكرسي موريسون [٢٥٣] .

ومن أهم النقوض التي فصلت في هذه القضية هي أن ظهور الأعداد من واحد إلى عشرة مسلسلة تبعاً لقوانين المصادفة يساوي (١ × ١٠)^{١٠} ويحتاج إلى ألف وخمسمائة سنة تقريباً إذا استغرقت عملية سحب الأوراق خمس ثوان لكل ورقة . وان كتابة كلمتي (نظرية التطور) على الآلة الكاتبة بالمصادفة تساوي (١ : ٢٨^{١١}) وتستغرق ١٥ مليار سنة إذا كتب الحرف الواحد في ثانية

واحدة [٢٥٤] .

ويؤكد كرسي موريسون أن المصادفة مقيدة بقوانين أشبه بالمسلمات الرياضية وأن جميع مقومات الحياة الحقيقية ما كان يمكن أن توجد في كوكب واحد في وقت واحد بمجرد الصدفة [٢٥٥].

ويضيف كل من فرانك ألن وأدوين فاست وغيرهما من علماء الطبيعة الأمريكيين المعاصرين أن الارتكان على مثل زهر النرد في القول بمبدأ المصادفة الشامل هراء لا تقره العلوم الطبيعية ولا الرياضية التي تؤكد أن وراء هذا الكون نظاماً وتدبيراً . وأن افتراض المصادفة يتضاءل في ظل الاكتشافات العلمية المعاصرة بدرجة تجعل منه افتراضاً مستحيلاً [٢٥٥] .

أما الوجه الثاني فيبدو في عدم أصالة هذا الافتراض في كتابات أدهم نفسه وتشهد بذلك مقالاته السابقة واللاحقة على رسالته (لماذا أنا ملحد ؟) فطالما أكد على وجود النظام الكوني وأقر حتمية العلوم الفيزيقية والرياضية ويقول (فكل نقطة من هذا الجزيء المادي تقع نظام معين بالنسبة للكون المسند إليه بصورة ثابتة . وكل حركة في هذا الجزيء تتبع نظام الكون المنسوبة إليه، فحوادث الماضي والحاضر والمستقبل تحدث بدقة على خط النظام المسيطر الشامل للكون الذي تحدث بالنسبة إليه الحوادث) [٢٥٦]. (إن فكرة الاحتمال التي دخلت ساحة الطبيعيات الحديثة نبتت من الحقيقة التجريبية في أنه إذا بلغت عدد المقادير أعني الثوابت بلانك اللانهائية أو قاربتها فإن مسارعة الكهيرب وإطلاق الذرة لفوتونات يخضعان لقوانين النشاط الكهربائي الكلاسيكية . ومن المعلوم من حسابات الاحتمال أن اتساع الدائرة التي تخضع للاحتمال يؤدي إلى تكييفات حتمية أو في شبه الحتمية وذلك راجع إلى أنه في حالة اتساع الدائرة تتساوى نسبة مجيء الحادثات واطرادها في تتابعها) [٢٥٧] .

ونجده قبيل انتحاره يكتب مقالاً عن أثر الرياضيات في الحياة البشرية يجمع فيه بين القول بالنظام الرياضي الدقيق في العالم كمسلمة عالمية وإنكاره لوجود منظم كمسألة شخصية ويقول (فأصبحت علوم الطبيعة

والكيمياء والميكانيكا السماوية والميكانيكا الأرضية وعلوم الحياة والوراثة والنفس والاجتماع خاضعة لعمل الآلة الرياضية فيها واستخراج اللغة الرياضية التي تماشي كلاً منها وهذا الكلام إن كنت أنا شخصياً لا أوافق قائله عليه لسبب شخصي - وهو أني لا أرى وراء هذا العالم قوة تضبط نسبه وعلاقاته، إلا أنني لا يسعني إلا الإشارة إلى كلام هذا العالم من إظهار عنصر الرياضة المتغلغل في الكون [٢٥٨] .

ونخلص من ذلك إلى أن دعوة أدهم الإلحادية لم تنجح في البرهنة على اعتبار الدين من المتغيرات الثقافية ولم تثبت كذلك أن الإلحاد قرين التقدم، الأمر الذي يقتضي علينا رفض دعوته لتهافت أدلتها ورد دوافعها وحيثيات دفوعها التي أوردها إلى - النزعة العلمانية التي ظهرت في فترة ما بين الحربين في أوربا حيث الفتور الديني والإلحاد المفعم بتجاهل وجود الإله [٢٥٩]. وإلى التأرجح الفكري في الثقافة العربية الذي ساد في نفس الحقبة، وإلى اعتقاد بعض العلمانيين العرب والأتراك بأن فلسفة المستقبل هي فلسفة نيتشة الإلحادية [٢٦٠].

ونضيف على ذلك تبعيته المفرطة لمفكري يهود الدونمة من جهة والجمعيات الإلحادية بروسيا وألمانيا وأمريكا وتركيا من جهة ثانية والنزعة التغريبية الكمالية من جهة ثالثة) [٢٦١] .

في حين نجد مناظريه وعلى رأسهم فيلكس فارس ومحمد فريد وجدي عبد المتعال الصعيدي ومحمد حسين هيكل وغيرهم يؤكدون أصالة الاتجاه المحافظ المستنير ورسوخ أقدامه في ميادين التساجل والتناظر وذلك بالتزامهم جميعاً بقواعد النقد العلمي وأدب التناظر الفلسفي في الرد على أدهم ونقض أركان دعواه وتفنيد مزاعمه ونجاحهم في صياغة أفكارهم - عن التسامح الديني وفطرية التدين والعناية الغائية وطبيعة العلاقة بين الدين والعلم وخطر الإلحاد على الفرد والمجتمع وحاجة الإنسانية للدين وأسباب تخلف المسلمين عن ركب الحضارة وغير ذلك من الموضوعات التي تطرقوا

إليها خلال المساجلة كما بينا - بأسلوب واضح ومفاهيم مترابطة ومضامين متسقة مشفوعة بأدلة منطقية تنأى عن روح التعصب والديجماتيقية والحجج الخطابية منتهجين في ذلك نهج الأستاذ الإمام محمد عبده في التحاور والتناظر . وقد مكنتهم ثقافتهم الموسوعية من توظيف بعض النزعات والنظريات الفلسفية والعلمية في صياغة دعوتهم، وضع حيثيات دفوعهم وقد استفادوا من المعارف التاريخية الحديثة في الرد على مغالطات المستشرقين وعلماء الاجتماع وفلاسفة الحضارة الوضعيين الذين استند إليهم أدهم في رفع دعوته ضد الدين . واحتجوا بالحتمية العلمية والروحية الحديثة، وقوانين الميكانيكا الفلكية، والفلسفة المثالية والبرجماتية في نقضهم للمصادفة الشاملة والمادية الملحدة وإثباتهم وجود الله والكائنات الروحية والعناية والغائية وأثر الدين الإيجابي في حياة البشر وعوز الأخلاق الإسلامية لقوة روحية لتضبطها وتقومها . وارتكنوا إلى كتابات أرنولد توينبي وجون موريس كلارك،وجاك ماريتان،وسارفيبالي رادا كرشنان[٢٦٢] وجوستاف لوبون [٢٦٣] وغيرهم من فلاسفة التاريخ الذين برهنوا على أن الدين من الثوابت الحضارية وأن العقيدة الإيمانية في الفكر الشرقي على وجه الخصوص من القواعد الراسخة التي شيدت عليها الحضارات والمحركات التليدة التي تتطور بمقتضاها الثقافات [٢٦٤] . أما الشيخ يوسف الدجوي والشيخ محمد أمين هلال وغيرهما من شيوخ الأزهر الجامدين الذين شاركوا في المساجلة فكانوا أقرب في ردودهم على كتابات أدهم من لاهوتيي القرن الثامن عشر من أمثال الأب (جيرديل) الذي نقض لوك بعبارات بليغة مفعمة بالإيمان (وجون ليلاند) في دفاعه عن الكتاب المقدس الذي برهن على سلامته بكثرة المؤمنين به و (الأب بيلجرين) الذي لحن الحقائق المسيحية على أنغام عصرية لإثبات أن إصحاحات الأناجيل صالحة لكل عصر (وليسير) الذي دلل على وجود الله والعناية الغائية بحياة الحشرات في الصحاري دون مأوى أو كفالة [٢٦٥] . وغيرهم من رجالات الكنيسة الذين

حاولوا التصدي لكتابات فولتير، وديدرو، وجان جاك روسو واقرانهم من التنويرين المجترئين بالقدح تارة وتحريض الرأي العام تارة ثانية واستعداء السلطات عليهم تارة ثالثة وتمسحهم ببعض النظريات العلمية وانتحالهم نتفاً من الأقوال الفلسفية دون أدنى دراية بحقائقها تارة رابعة متشدقين بعبارات بليغة عالية الجرس الموسيقي لإطراب العوام، لا أثر للفكر فيها ومحتجين على خصومهم بالأسفار المقدسة والأقوال المؤثرة متجاهلين في ذلك أسس الجدل العلمي التي تمنع الاستناد إلى الأمور المختلف عليها بين المتناظرين في التدليل أو البرهنة على صدق أو كذب الإدعاء . وإذا كنا قد أوردنا بضع مقولات للشيخ يوسف الدجوي خلال عرضنا لواقعات المناظرة، فحسبنا أن نستشهد في هذا المقام بشظيات من كتابات قرينه الشيخ محمد امين هلال في معرض رده على كتابات أدهم لتأكيد حكمنا السابق فيقول رحمه الله عن أدهم وصحبته الملحدين (تلك أمشاج من المفاليك، وأوشاب من الصعاليك، يريدون هدم الإسلام ومحو الأزهر والأزهريين والصعود إلى السماء، أو الرقم على الماء، أهون منالاً وأكثر احتمالاً من أن ينال الإسلام أذى من أيديهم أو يمس الأزهر وجل من عويلهم ... وتالله لقد استعرضت غالب هؤلاء الشباب المنفرنجين، والكهول المتفرنسين، فلم أجد من بينهم إلا من يفضله الحيوان في الغيرة على أنثاه، أو يكثره في الحرص على ما يذلل له طريق الحياة، ولم أجد من بينهم إلا شباناً رواداً مساخراً وشيوخاً عباداً مناكراً، لا ينهاهم السن عن الكذب والفجور، أو الجري وراء الغواني من بنات الصالات وأخدان الشرور) [٢٦٦] .

ونجده في شظية أخرى يفاخر بالمذكرة التي رفعها لرئاسة الوزراء لمصادرة رسالة أدهم (وأرفقنا المذكرة بتلك الرسالة الخاسرة التي لم يرد ناشرها إلا الافتراء على الإسلام، وأكل السحت من المال الحرام، على الرغم مما فيها من ادعاء كاذب ولعبة لاعب، وضعف في التركيب، وضحكة في التبويب ... ولعلنا كذلك نرى من حكومتنا الدستورية الرشيدة حرصاً على

عقيدة الأمة وغضبة لدين الله، وحياطة لمادة الدستور، فتعامل هذا الداعية للإلحاد الآلة في يد الشيوعية الروسية، المتوقع على جميع الأديان السماوية معاملة من يتهجم على النظم الدستورية، ويفسد في القوانين الوضعية، فليس الدين أقل شأناً من سواه، وليس اللص بأسوأ حالاً ممن ينكر وجود الله، ولا دواء لهؤلاء المغرورين إلا أخذهم باليمين أو قطع الوتين)[٢٦٧] .

والفيناه في شظية ثالثة ينعى حظ رجال الدين الإسلامي في مصر الذين لم ينالوا من الدولة عشر ما يعطي لأمثالهم في أوروبا التي تتظاهر بالإلحاد للتبشير بالمسيحية وبناء الكنائس وإقامة المدارس الدينية ويقول (فهذا موسوليني مجدد الإمبراطورية الرومانية، وفاتح الإمبراطورية الحبشية والآخذ بزمام إيطاليا إلى أعلى مستوى بين السياسة العالمية، يقيم لرئيس الكنيسة الكاثوليكية مملكة في قلب روما لها من الدعاية والاحترام، ما لسواها من الدول الجسام . وهذا هتلر يسن قانوناً لحماية الدين والدفاع عن تقاليد المسيحية، ويعاقب كل من ينشر أو يكتب ضد الدين المسيحي ، وهذه السويد قد أصدرت قانونا يعاقب كل من يغير دينه أو يدعو لدين غير دين البلاد المسيحي) [٢٦٨].

وانتهى إلى أن تصريح أدهم وكفره بالقرآن واستخفافه بالأديان وعمله مع الشيوعيين وتأسيسه لجمعية الإلحاد يكفي لطرده من البلاد ويقول (ينبغي لهذا الملحد الفاجر أن يتأكد ومن استأجروه، أن، أحلامه خائبة، وسهامه طائشة، فالإسلام أشد رسوخاً من الجبال، وأبعد منالاً من الخيال، إن أرض مصر طيبة لا يصلح فيها ما صلح في روسيا وبعض أجزاء تركيا، فبذور الإلحاد فيها لا تنبت نباتاً، ولا تميت حياة) [٢٦٩] .

كما أوضح أنه لا جدوى من مناقشة ما جاء في رسالة إسماعيل أدهم ونقضه بالبراهين العلمية والأدلة الفلسفية وأنه لا يستحق في رأيه إلا الردع عن طريق مشيخة الأزهر ورئيس الحكومة ومليك البلاد ويقول (وبعد - فلم نشأ أن نتعب نفسنا مع هذا الملحد ونسوق له من الأدلة العلمية و (الرياضية

والكيميائية) ما يثبت أن للكون رباً أوجده، ولم نشأ أن ننصحه بالإطلاع على ما كتبه فلاسفة الأديان وخاصة رجال الإسلام عن عقيدة الألوهية ونصوع أدلتها وواضح سلطانها، ولم نشأ أن نسترسل في تفنيد ما كتب وإفحام ما ثلب ذلك لأن مثله في إنكار البديهيات جار وراء الماديات وحسبنا أن كتبنا مذكرة بما في رسالته من الإجرام والطغيان ورفعناها إلى مشيخة الأزهر (بوساطة مشيخة طنطا) لينتقم القانون للدين من عبث المأجورين) [٢٧٠] .

وأكد أن أدهم جهول مدع ومليحد منتحل ليس له في العلم باع ولا في اللغة والأدب زراع وأنه من صنيعة جمعيات نشر الإلحاد وأن كتاباته من تأليف رفقائه أحمد زكي أبو شادي وعصام الدين حفني ناصف وغيرهما من الذين دافعوا عنه انتصاراً لحرية الفكر المزعوم ونكاية في رجال الأزهر الذين وسموهم ببلطجية الأدب [٢٧١] . وذيل رده على إسماعيل بإيراد أقاصيص الملحدين وما نالوه من عقاب على يد الخلفاء العباسيين، وبعض الأبيات من نظم المتشككين المحدثين مؤكداً أن نهاية الهراطقة والزنادقة هي المذلة وسوء العاقبة في الدنيا والآخرة [٢٧٢] .

وحسبنا أن نكتفي بما أوردناه وهو غير قليل من رد الشيخ محمد أمين هلال على إسماعيل أدهم في هذه المناظرة ونعتقد أنه كاف لتوضيح نهج هذا الاتجاه . فهذا هو منحى المتعصبين من شيوخ الأزهر الذي ما برحوا ينتحلوه في مناظراتهم وهو لا يقل خطراً في رأيي على المسلمين عن كتابات الملحدين وذلك أن مثل هاتيك الكتابات المعيبة عاجزة عن تقويم الخصوم وطمأنينة المتشككين وإقناع المجترنين بالا تزيدهم ثقة بأنفسهم وتؤكد لهم عجز الإسلام عن مجابهتهم وجهل حماته .

وحقيق بنا في هذا المقام أن نشيد بموقف الاتجاه المحافظ المستنير في هذه المناظرة حيث تسامحه مع مخالفيه، وانتصاره لحرية الفكر، ورفضه سلطة الرجعيين من الأزهريين، وحجرهم على الأقلام باسم الدين . وخليق بنا أن نأسف على غيبة هذا الاتجاه في ثقافتنا المعاصرة، فلم نجد

من بين الذين اضطلعوا بمهمة الدفاع عن الدين باعتباره من الثوابت الثقافية ضد المجترئين المعاصرين من حمل رايته، وسار على درب الإمام محمد عبده وتلاميذه من أنصار هذا الاتجاه الذي قدم للفكر العربي الحديث أروع النماذج في أدب الخلاف الاختلاف، وأرسى قواعد التناظر وأخلاقيات التساجل في سائر القضايا، بل لا نكاد نسمع في معارك اليوم الصحفية إلا أصداء لقدح المتعصبين ولم نبصر في مثاقفاتهم إلا الطعن والتجريح فاستحالت المناظرات إلى مشاجرات شاغرة من الأدب والعلم معاً، وافل بذلك نجم المساجلات والمطارحات التي كانت من أطرف السبل لتثقيف وتربية وتهذيب الرأي العام في النصف الأول من القرن العشرين .

* * *

ولا غرو في أن هذه المساجلة العنيفة التي جرت بين المحافظين والمعتدلين والمجترئين حول الدين كان لها عظيم الأثر في الثقافة العربية فقد كشفت عن الإيمان الراسخ في الرأي العام المصري على وجه الخصوص - لا فرق في ذلك بين المسلمين أو المسيحيين - وميله الفطري للتدين والتسامح العقدي، وأكدت أن تلاميذ الإمام محمد عبده على اختلاف انتماءاتهم السياسية - هم أجدر المنابر الفكرية للدفاع عن الدين عن طريق الجدل والحوار .

كما حدت نقود المتناظرين، من غلو المتشيعين للغرب والمتعصبين لكتابات المستشرقين من المفكرين المصريين بخاصة والعرب بعامة . الأمر الذي يبرر علة اعتدال بعض المجترئين وتحول بعض العلمانيين والعلمانيين عن وجهتهم وانضوائهم تحت راية الاتجاه المحافظ المستنير الذي ابلى بلاء حسناً في هذه المناظرة . فقد فطن قادة الفكر في هذه الحقبة إلى أن الدين هو مفتاح النعيم والجحيم في الشرق العربي، والقوى المتحكمة في نهوض وقعود الرأي العام وان تقدم الأمة رهين وعي المجددين بالثوابت والمتغيرات الثقافية، وقدرتهم على صياغة مشروعاتهم الإصلاحية مواءمة لروح الأمة

ومقتضيات العصر، وحكمتهم في تخليص هاتيك الثوابت مما يعوق حركتها، ويعمل على جمودها، والعزوف عما يناهضها ويهدم أركانها من النزعات والعلوم الوافدة .

* * *

ويجدر بنا في هذا الموضوع التأكيد على أن الفكر المصري الحديث يكاد يكون شاغراً تماماً من الملحدين بالمعنى الذي أورده أدهم في مناظرته فلا تجد من بين المفكرين المصريين مسلمين كانوا أو مسيحيين من رفض اعتبار الدين من الثوابت الثقافية، ولا من طعن في وجود الله والإيمان بالكتب السماوية طعناً صريحاً رغم الحرية الفكرية التي كانت تنعم بها مصر في النصف الأول من القرن العشرين إذا ما قارنا حالها بتركيا قبل الكماليين وبلاد الشام - بل نجد عشرات المجترئين من الذين ذلت أقدامهم إلى شفا حفرة التشكك والمروق لمسايرتهم كتابات غلاة المستشرقين، وتأثرهم بالفلسفات الغربية، وتتلمذهم على بعض الملحدين، وذلك خلال مناقشاتهم لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم، والقيم التليدة، والثقافات الجديدة، وخصال الشرق الراكد، وسمات الغرب الرائد .

فإذا ما تأملنا عثرات كل من منصور فهمي واجترائه على النبي في رسالته (حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها) التي تتلمذ فيها على عالم الاجتماع الفرنسي ليفي بريل (١٨٩٤ - ١٩٥٦) عام ١٩١٣ .

وإنكار على عبد الرازق الحاكمية الإسلامية في كتاب (الإسلام وأصول الحكم) عام ١٩٢٥ متأثراً بكتاب (الإسلام وسلطة الأمة) للكماليين الأتراك، وفصل طه حسين بين الإيمان والعلم في دراسته للأدب في كتابه (الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ مقتفياً في ذلك مباحث العلمانيين الفرنسيين في دراسة التاريخ وكتابات بعض المستشرقين[٢٧٣] .

وانتصار إسماعيل مظهر للعلمانية والعلمانية وتبنيه فكر أوجست كونت وداروين في مجلته العصور عام ١٩٢٨ [٢٧٤] .

ودعوته كل من محمود عزمي، وعبد القادر حمزة (١٨٨٨ - ١٩٤١م) وعصام الدين حفني ناصف، وحسين فوزي [٢٧٥] وخالد محمد خالد [٢٧٦] لاقتفاء الغرب في الفصل التام بين دائرتي الدين والدنيا، وتخليص الأذهان من سلطة الماضي على صفحات السياسة الأسبوعية، والبلاغ، والمجلة الجديدة، والجديد، والاستقلال، في الفترة من ١٩٢٢ إلى ١٩٣٥ .

وتبشير زكي نجيب محمود بالوضعية المنطقية في كتابه (خرافة الميتافيزيقا) وغير ذلك من مظاهر الاجتراء [*] التي بدت بوضوح في الفترة ما بين الحربين . فإننا نكاد نجزم أن أصحابها لم يخرجوا الدين من دائرة الثوابت الثقافية، وقد عبرت كتاباتهم اللاحقة على هذه الفترة عن ذلك خير تعبير .

فما برح منصور فهمي يعلن توبته ويؤكد حسين قصده في مواضع عديدة من كتاباته (فالرحمة يارب هي أحب صفاتك إليك، وحسن الظن بك أحب ما تطلبه إلى عبادك، وإنا لنرجو رحمتك ونحسن الظن برحمتك ورافتك ونرجو عفوك عما سلف) [٢٧٧] (إن العقل الذي ليس في قدرته معرفة حقيقة الله خليق أن يقر بعجزه دون تلك المعرفة، وحري به أن يعترف بهذا العجز، فيخضع ويستسلم ويطمئن) [٢٧٨] .

(ولو انصف أهل الدين وأهل العلم جميعاً لراوا أن للدين الصحيح وللعلم الصحيح رحاباً يستطيع أن يأوى إليها كل وارد وأن يلجأ إلى ميادينها كل قاصد من غير اصطدام أو زحام . الا أيها الجامدون لا تضيقوا رحاباً بسط الله جنباتها للواردين ولا تسدوا أبوابها فتحها الله للقاصدين) [٢٧٩] .

أما على عبد الرازق فإذا ما طرحنا مسألة استتابته وحديثه مع احمد أمين والبواعث التي كانت وراء صفح شيوخ الأزهر ولجنة كبار العلماء عنه

(*) لقد تجاوزنا عثرات شبلي شميل وفرح انطون وشاهين ماكاريوس وجبران خليل جبران وغيرها من الكتابات السابقة على هذه الحقبة لاختلاف بواعثها في كتابات مجترئي القرن العشرين وعلى رأسهم أدهم، وأغفلنا كذلك اجتراءات المفكرين المعاصرين، وذلك لأن صرير أقلامهم ما زال مسموعاً ولم تكتمل خطاباتهم بعد .

وقبولهم استوزره على الأوقاف في ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ إلى ٢٥ يوليو ١٩٤٩ فإن كل الواقعات تؤكد انه اخطأ ولم يلحد [٢٨٠] وتشهد بذلك مقالاته في السياسة الأسبوعية حول إصلاح الأزهر [٢٨١] .

ولم يتوقف طه حسين من بعد صدور كتابه (في الشعر الجاهلي) بليلة واحدة عن التأكيد على رسوخ عقيدته وصدق إيمانه بالله وكتبه ورسله ويبدو ذلك جلياً في رسالته لشيخ الأزهر وتحقيقات النيابة وكذا في كتابه (مرآة الإسلام) على وجه أخص ومن اقواله (أعلن قبل كل شيء إلى صاحب الفضيلة مولانا الأكبر شيخ الجامع الأزهر ومن يليه من رجال الدين اني مثلهم مسلم اومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر كما أعلنت ذلك من قبل حين سخطوا على كتاب الشعر الجاهلي ... أعلن في صراحة ووضوح أن العلم شيء والدين شيء آخر، وأن منفعة العلم والدين في ان يتحقق بينهما هذا الانفصال حتى لا يعدو احدهما على الأخر ... فنحن سواء اصعدنا ام هبطنا وسواء ارضينا ام كرهنا محتاجون إلى العلم والدين معا) [٢٨٢] .

(ولو ذهبت أصف فنون الإعجاز في القرآن وملاءمة كل مذهب من مذاهب القول فيه لما فرغت من هذا الحديث والقرآن بعد ذلك بين يدي كل ذي بصيرة يستطيع ان يقراه وان يقف عند سوره وآياته متدبراً متاملاً مستبصراً فسيرى من غير شك أني لم أبلغ من وصف القرآن وإعجازه بعض ما أريد وإعجاز القرآن شيء يشعر به القلب، وتمتلئ به النفس ويذعن له الضمير ويعجز عن وصفه القلم واللسان) [٢٨٣] .

وقد تحول مظهر عن جل الفلسفات الوضعية التي كان يعتنقها، وايقن أن ضالته من العلم والفلسفة هي المنهج وليست النظريات التي لا ثبات لها في ظل قانون الصيرورة والتطور الذي يحكم كل معارف الإنسانية وافصح عن انتصاره لمدرسة الإمام محمد عبده ونهجه في التجديد والإصلاح، ولم يكن هذا التحول فجائياً [٢٨٤] . كما يصوره البعض بل كان تدريجياً أو إن شئت قل تطوراً ذهنياً منذ أخريات العقد الرابع وبلغ ذروته في بدايات العقد السابع

من القرن العشرين ومن أقواله (علينا أن نذكر شيئاً كدنا ننساه - كاد ينسينا إياه بهرج هذه المدنية الذي انتحلناه وتركنا لبابها الحر، وكاد ينساه رجال الدين ورجال الدولة في خلال قرن ونصف قرن منذ غزو نابليون حتى اليوم . علينا أن نذكر الإسلام ودولة الإسلام - أن نذكر حرية الإسلام وسماحته وشموليته ودنيويته وروحانيته العليا أن نذكر أن الإسلام - برغم الناس أجمعين، ديمقراطيين ونازيين وفاشيين وشيوعيين وشعوبيين من منكري الإسلام وموسكوفيين فتنوا باستالين السفاح، - هو دين ودولة، دين لا ديان فيه غير الله ودولة إنسانية اشتراكية الروح والوضع جعلت للناس أجمعين قائمة من الكتاب الأكرم الذي ساوى بين البشر، وقدس حرية الفرد، وجعل التقوى أساس الحكم وقرر بروحه العليا : أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) [٢٨٥] .

ويقول عن موقف الغرب من الإسلام (وهكذا كانت حركة المحو ذات شقين : الأول وصف الإسلام بعكس ما فيه، والثاني الاستيلاء على كنوز معرفتنا وحجبها عنا فاستطاعوا بذلك أن يخطوا الخطوة الأولى من غزو المحور الاستعماري ... فانتقلت المعركة من دور التمهيد إلى دور العمل الاستعماري الإيجابي، ودارت من حول محورين: الأول العمل على حجب الرسالة الإسلامية عن المسلمين أو بالحري العمل على أن تزداد احتجاباً عن أهل هذه البلاد، والثاني تنمية مصالحهم المادية بتنمية مصالح طبقات معينة من تلك الشعوب يتخذون منهم عبيداً لسياستهم من طريق الرشوة بالمال والحطام والمجد الكاذب يضحكون به على ذقون الأغبياء، كما يتخذون منهم عملاء وجواسيس وأنصار رجعية، ويؤلفون منهم الأحزاب والجماعات والمؤسسات السرية ووجهوا كل هذه القوى المدمرة نحو الهدف الأول، وهو حجب رسالة الإسلام عن المسلمين) [٢٨٦] .

ويقول موضحاً أبعاد رحلته من التطرف إلى الاعتدال (قد يتهمني بعض الناس بأني عدو للأدب الأوروبي الحديث، وأنني أدعو إلى ترك الآداب العالمية

جملة، والعكوف على آدابنا العربية جملة . وإني لأقرر مخلصاً أني ابعد الناس عن ذلك . فقد تأدبت بالآداب الأوروبية الحديثة واستقيت من مناهلها، حتى ليؤذيني ان أقول إنها اصبحت جزءاً من عقليتي، وركيزة من ركائز تفكيري غير أني مع التجربة قد ادركت ما في الانتهال من ذلك الأدب من خطر يساور الشباب إذا اقبل عليه بغير أساس من آدابه الأولى ودعامة من لغته وعلم بتاريخه وتبسط في الوقوف على رسالة الإسلام وعالميته وما فيه من مبادئ إنسانية سبقت فيها جميع الأمم عشرات من القرون لا عشرات من الأعوام وإلمام بما خلف آباؤنا من شعر وأدب وأساليب وفن وفقه وجدل، حتى تتكون عقلية الشباب وتتكيف بحيث تنمو ملكة النقد وقدرة التفريق بين مراتب الفكر، وتصبح بيئة صالحة تنضج بثمار الفكر الحديث وقبل ان نقيم أدبنا الحديث على هذا الأساس، فلن نخلق في الأدب شيئاً جديداً، ولن نبتكر فيه حديثاً، وإنما سنظل بيئة من بيئات المحو الاستعماري . وما قطعت امة من ماضيها وحاضرها غير أمة سائرة في طريق الانحلال) [٢٨٧]، وإذا ما نظرنا إلى تحول محمود عزمي وحسين فوزي وعبد القادر حمزة ورفاقهم، فإننا سوف نجد تحولهم طبيعياً ومنطقياً، فلم تكن اعتراضاتهم او اجتراءاتهم على عقيدة الألوهية وتعاليم الإسلام،بل كانت نقوضهم موجهة للفكر الديني السائد في هذه الحقبة، وسيما عند أولئك الذين كانوا يحطون من شأن العلم ويكفرون أهله ويحتجون عليه بالنصوص النقلية - فلم يقر محمود عزمي صديقه إسماعيل أدهم على الربط بين الإلحاد والتقدم وكان من أعنف المعترضين عليه عند مناقشته لكتابه (لماذا انا ملحد ؟) في الجلسة التي جمعت بينه وبين حسين فوزي وفيلكس فارس في بيت صاحب الكتاب قبيل نشره [٢٨٨] . وها هو حسين فوزي يصرح في آخر أحاديثه عن اثر القرآن في نفسه (أما عن أثر القرآن الكريم في حياتي فإنه يعلو في بلاغته على قدرة البشر وتصورهم) [٢٨٩] .

ويربط بين الثقافة والوعي بالماضي والحاضر واستشراف المستقبل

ويعيب على أولئك المثقفين الذين يشككون في هويتنا الثقافية المتمثلة في الدين واللغة والقومية مع إخلاصه لدعوة حرية الفكر والانفتاح على الثقافات المختلفة (أنا أومن بأن العقيدة الدينية ضرورة يحتاج إليها الإنسان في يومه. ولكن الخطر يكمن عندما نوصلها إلى ما وصلت إليه في القرون الوسطى في أوروبا - عندما سيطر رجال الدين على الإنسان فأغلقت العقول وتحجرت الأذهان . فكانت الرينسانس عبارة عن الحركة التي أخرجت العقول من الضيق والتحجر والتزمت - وخلافاً لتوقعات الكثيرين فإنها لم تقض على الإيمان بدليل أن إيطاليا لا تزال إلى اليوم كاثوليكية) [٢٩٠] .

وإذا ما تأملنا كتابات خالد محمد خالد لا نجد من بينها ما يضعه في مصاف الملاحدة كما صوره خصومه [٢٩١] بل لا يكاد كتابه (من هنا نبدأ) إلا ثورة على سلطة الأزهريين وجمود الفكر والصدام المفتعل بين الدين والمدنية فيقول (وإنا لندعو المتصايحين بضرورة العودة إلى الدين، والمتظاهرين بالغيرة عليه أن يسلكوا هذا الطريق، فيعمل كل في نطاق إمكانياته على بث تعاليم الدين الصحيحة، وتطبيق مبادئه الإنسانية تطبيقاً يرفع عن المجتمع إصره وأغلال الضرورات التي تجعل حياته عبثاً لا يطاق ... إن الدين إنساني بطبعه وشرعته . أما الكهانة فأنانية بغريزتها ... إن الدين يكرم العقل ويجعله مناط المؤاخذة والجزاء . ومعنى هذا بداهة، أنه يعطيه كل الحريات في البحث والمناقشة كما يشاء . ولقد أدرك هذه الحقيقة أعلام الفقه الإسلامي الخفاق أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وسواهم فجعلوا من الرأي ومن حكم العقل تشريعاً ومنهاجاً) [٢٩٢] .

ولا نجد في كتاباته المتأخرة نكوصاً أو ردة [٢٩٣] . في الأسس التي أراد أن يقيم عليها دعوته الإصلاحية، فنجده يصرح قائلاً عن مبدأ الشورى الإسلامي والنظام الديمقراطي الغربي (ما علاقة الشورى بنظام الحكم وما علاقتها بحقوق الإنسان على كثرتها وما علاقتها بحقوق المرأة وما علاقتها بالحرية والمساواة . ومع هذا كله فلنهتف بالشورى ولكن حدثونا في صدق

عن تفصيلها وعناصرها نحن نعرف الديمقراطية بأنها اختيار حر نزيه لرئيس الدولة بطريقة الانتخاب لا الاستفتاء، واختيار ممثلين له في برلمان شجاع ورشيد، إطلاق تعدد الأحزاب بدون وصاية أو تدخل من الدولة، الشعب مصدر السلطات بما فيها السلطة التشريعية فيما لا يخالف أساسيات الدين، الفصل بين السلطات، حتى لا تفرط إحداها على السلطات الأخرى ولا تطغى، المعارضة هي (حكومة الظل) ومن ثم يكون للشعب الحق كاملاً في تشكيلها دون أية وصاية من الدولة وعلى الدولة واجب تمكينها من كل عوامل النمو ومن كل فرص وصول الصالح منها إلى الحكم، حرية الصحافة، وحق المواطنين فيها إنشاء وامتلاكاً وتحريراً، الحرية السابغة للعقيدة وللفكر حيث يكون . فهل تفهمون الشورى على أنها تنظيم كل هذه العناصر إن كان ذلك كذلك فمرحباً بالشورى ومرحباً بأي اسم يحقق هذه الخصائص والمزايا) [٢٩٤] .

كما لا يمكننا اعتبار دفاع زكي نجيب محمود عن الدين بوصفه أحد ثوابت الثقافة العربية المنشودة تراجعاً عن الوضعية المنطقية [٢٩٥] أو تخلي عن المنهج العلمي في التفكير الذي انتهجه في مؤلفاته الأولى فإن من يتأمل كتاباته سوف يدرك أنه لم يتعرض لقضية وجود الله تعرضاً يخرجه من زمرة المسلمين بل كانت نقوده موجهة إلى الفكر الديني وليس إلى الدين [٢٩٦] وطالما أكد في مواضع عديدة من كتبه على أن البون شاسع بين الدين الموحى به وبين رؤى المتدينين ومن أقواله (أما الذي نراه مميزاً للإنسان حقاً مما يستحيل استحالة قاطعة على أن يكون للحيوان نصيب فيه فهو إدراك الربوبية في الكون وما وراءه ومن هنا كان الإنسان وحده دون سائر مخلوقات الله هو الذي يعبد الله - ولذا صح أن يقال إن التدين هو أشد تمييزاً للإنسان من أي جانب آخر) [٢٩٧] (إن الدين هو الذي يقدم إلينا المبادئ الأساسية التي نسلك على هداها والتي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة وموقفاً معيناً من الكون والحياة بصفة عامة) [٢٩٨] .

ويقول عن خصائص الحضارة العربية (ولعلى لا أخطئ إذا قلت إن بين الخصائص الأساسية تجئ في مقدمتها خاصية هي التي تميزنا منذ قديم، ولم تزل تميزنا، واعنى بها الدين) (الطابع الذي يميز ثقافة الشرق، إنما يتمثل في الأسفار الدينية وفي الكتب المنزلة والتي أراد الله أن يوحي بها . فمن هذه الأسفار والكتب انبثقت نظرة الشرقي إلى الحياة) [٢٩٩] .

ولا جرم في أن زكي نجيب محمود يعد من أكثر مفكري القرن العشرين وضوحاً في أفكاره، ومنهجية في صياغة آرائه، وموضوعية في أطوار اتجاهاته ونزعاته، فلم تكن رؤيته الإسلامية المتأخرة إلا نهاية طبيعية لقصة عقله، وحصاداً مثمراتً لتجارب السنين . ويبدو ذلك في تحديده للثوابت والمتغيرات في ثقافتنا الذي وضع على أساسه خطته في التجديد والإصلاح ولم يكن توفيقه بين الدين والعلم توبة أو رده [٣٠٠] بل نتاج استقراء دقيق لتاريخ الحضارات في الشرق من جهة، وخصائص الشخصية العربية من جهة ثانية، وفحص للواقع ومتطلباته من جهة ثالثة [٣٠١] مطبقاً بذلك أصول المنطق العلمي الذي لم يحد عنه طيلة حياته .

ونخلص من ذلك كله إلى أن انضواء جل المجترئين في نهاية المطاف تحت لواء الاتجاه المحافظ المستنير، وتبنيهم موقفه التوفيقي، ومنطقه في الإصلاح لا يعد يأساً من جانبهم في تغيير الواقع، ولا تفسير تحولهم بأنه انكسار لحركة التنوير، أو إحباط لثورة التجديد، أو ردة أرغمتهم عليها قوى الإظلام والرجعية والوعي الزائف وجهل الرأي العام التابع . فإن مثل هذه الافتراضات تفتقر إلى الأدلة والمبررات في حين أن وصف اعتدال جل المفكرين العرب بعد تطرفهم بالنضج الفكري والوعي الحضاري له ما يبرره في كتاباتهم كما ألمحنا وما يكشف عن أبعاده من الأحداث والوقائع التاريخية .

وعندي أن استحالة التنويريين من الاجتراء إلى الاعتدال والتبعية إلى الانتقاء والتغريب إلى الانتماء يرجع إلى عدة أسباب هي :-

- سقوط بعض النظريات الطبيعية والسيكولوجية والاجتماعية والفلسفية المناهضة للدين وترنح البعض الآخر تحت معول نقود علماء وفلاسفة الغرب أنفسهم .

فنجد على سبيل المثال نظرية التطور الداروينية وشروحها تفقد تماسكها أمام ضربات كل من كريس موريسون، جوستاف جوليبه، دوفري، والاس، تندل [٣٠٢] .

وكذا كتابات فرويد - التي وصفت التدين بأنه نوع من الخلل العقلي - قد فقدت مصداقيتها بعد ظهور أبحاث كل من كارل يونج، وليم جيمس، وليم ماكدوجال [٣٠٣] .

ونظرية أوجست كونت في التطور الاجتماعي وفلسفة التاريخ، ومؤلفات فريزر عن علاقة الخرافة بالدين التي خطأها كل من دور كايم، ماكس فيبر، لنيبور، ايرنست ترولتش، ديزروشن، هيربيرج [٣٠٤] وأخيراً فلسفة ماركس التي استشرف كل من آرثر كوستلر، اندريه جيد، لويس فيشر، اينازيوسيلوني، ريتشارد رايت، ستيفن سبندر، وغيرهم مستقبلها المظلم وتكهنوا بسقوطها [٣٠٥] . الأمر الذي حد من موجة الإلحاد التي سادت في أوروبا في القرن الثامن عشر واستمر أثرها حتى أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال على المفكرين التغريبيين العرب المترقبين للأنموذج الذي يحذونه والمخلص الذي تتعلق عليه كل الآمال للنهوض والتقدم المتمثل في الفكر الغربي . ويبدو أثر ذلك واضحاً في عزوف معظم التغريبيين عن اعتناق هاتيك النظريات وقناعتهم بأن الاستفادة الحقيقية من الغرب تكمن في انتحال المناهج لا الآراء .

- عجز النزعات العلمية والفلسفات الإلحادية عن القطع بعدم وجود إله مفارق للمادة أو الفصل في وجود عالم الروح بأدلة علمية ورفعهم شعار اللاإرادية ولا سيما بعد ذيوع تعاليم الروحية الحديثة على المستويين العلمي والفلسفي .

وكذا إخفاق الوجودية الملحدة والنتشوية، والماركسية، والوضعية المنطقية في تحقيق السعادة للعالم الذي خططت لمستقبله في اليوتوبيا الأرضية التي اصطنعوها في تعاليمهم بمنأى عن الدين .

وقد انعكس ذلك في العديد من الدراسات المقارنة التي عقدها بعض المستغربين المصريين عن الإسلام وهذه المذاهب . ومشاركتهم الفعالة في المباحث الروحية الحديثة في الشرق العربي - وأوضح الأمثلة على ذلك إسماعيل مظهر في كتابيه (التكافل الاشتراكي لا الشيوعية) و (الإسلام لا الشيوعية) وكذا بحثه عن (الروحانية وتطورها) الذي نشره في المقتطف عام ١٩٤٨ .

- فضح نوايا أرباب الاستشراق الديني وسقوط قناع البحث العلمي الذي كانوا يخفون وراءه تعصبهم وحقدهم على الإسلام ونبيه وحضارته من جهة - وكشف الأخطاء التاريخية التي وقع فيها بعض المستشرقين التي ساقهم إليها جهلهم باللغة العربية واعتمادهم على مصادر ضعيفة من جهة اخرى .

وذلك بعد ظهور الدراسات المعتدلة للمستشرقين من أمثال دينيس سورا، بيير بوتسواي، كارليل، هـ . ج . ويلز، برناردشو، جوستاف لوبون، تولستوي، لا مارتين، ر . ف . بودلي، هارولد . ب . سميث، وغيرهم من الذين نظروا إلى الإسلام نظرة حيدة وموضوعية. ذلك فضلاً على التحقيقات والدراسات الحديثة التي صنفها الباحثون العرب بأيديهم على المناهج العلمية للتحقيق، وتعقيباتهم النقدية على الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية وغيرها من كتابات المستشرقين وذلك منذ مطلع العقد الرابع من القرن العشرين . الأمر الذي صوب جل الأخطاء التي استند عليها العديد من التغريبيين المصريين في اجتراءاتهم على الدين واقرب الأمثلة على ذلك اعتراف (طه حسين) بتدليس المستشرقين وكذبهم وتعصبهم من جهة وتشجيعه تلاميذه ومريديه على تحقيق التراث العربي الإسلامي من جهة اخرى [٣٠٦]. وكذا إسماعيل مظهر الذي وصف طعونهم في الإسلام بأنها

إحدى أشكال الحروب الصليبية الجائرة [٣٠٧].

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير في عجالة لموقف الكنيسة الأرثوذكسية من حركة الاستشراق الطائفية المتمثلة في الإرساليات التبشيرية الغربية التي ترمي إلى إضعاف الطائفة الأرثوذكسية السائدة في مصر ومن أشهرها الفرنسيسكان الكاثوليكية، والأمريكية البروتستانتية فقد اجتهدت الكنيسة الأرثوذكسية في تثقيف رعاياها بثقافتها المحافظة ورعايتهم اجتماعياً ولا سيما في الصعيد حيث نشاط الإرساليات الأجنبية[٣٠٨].

ذلك فضلاً على تشددها مع المجترنين من رعاياها وحرمانهم، لتقويمهم وتهذيبهم الأمر الذي حد من ظهور المجترنين المسيحيين من جهة واعتدال المستغربين منهم من جهة أخرى [٣٠٩] . وأقرب الأمثلة على ذلك كتابات سلامة موسى المتأخرة تجاه الدين التي وسمت بالاعتدال ولا سيما كتابه (حياتنا بعد الخمسين) [٣١٠]. وحسبنا أن نشير كذلك إلى موقف الكنيسة البروتستانتية من حركة الاستشراق السياسي التي عملت على بث الفرقة بين المسلمين والأقباط وأوضح مثال على ذلك كتابات زاهر رياض التي جاء فيها (عرف المصريون أن خيرهم في إخراج اليد الأجنبية التي تسعى دائماً إلى النيل من وحدتهم، وأن الدين ليس إلا مظهراً من مظاهر اختلاف الفكر، وأن شعور المصريين جمعياً ونفوسهم تحمل من عواطف الحب أكثر مما تحمل عواطف البغض، بل تحمل من عواطف التعاطف والتآزر والتعاون أكثر مما تحمل من عواطف التنافر والتنابذ) [٣١١] .

وقناعة غالبية المسيحيين المصريين بأن الأمان الحقيقي لهم ليس في التجمع المكاني المنعزل، ولا مناهضة المسلمين كما يوسوس لهم الغرب . بل في الانتشار بين الأغلبية المسلمة، والعزوف عن الحياة المادية إلى تأصيل الجانب الروحي في الحياة الإنسانية وتعبر عن ذلك كتابات الأب دانيال البحراموسى كأحد أبرز الاتجاهات الروحية الانعزالية، أما موقف الاتجاه العلماني المتفاعل مع المجتمع فيبدو أكثر تشدداً تجاه الحركات التغريبية

والنزعات الإلحادية التي ينفثها الغرب في مصر .

فقضية الإيمان والإلحاد بالنسبة له قضية وجود وليست تواجد فالتدين عنده هو الضامن الأوحد لوجود الكنيسة في مصر [٣١٢]. ويتشابه موقف المارونيين والآباء اليسوعيين في لبنان وسوريا مع موقف الكنيسة الأرثوذكسية في مصر تجاه حركة التجديف والهرطقة التي تعمل على نشرها هناك المدارس والجامعات العلمانية الغربية ذلك على الرغم من تباين انتماءات هاتين الطائفتين العقدية وعلاقتهما السياسية . ويبدو ذلك واضحاً في كتابات أمين الريحاني [٣١٣] .

- تهافت مزاعم الماديين الغربيين التي ربطت بين التقدم والإلحاد والتدين والتخلف . وأفول نجم الكماليين ودعاة النهضة التركية من الطورانيين ويهود الدونمة الذين ردوا تخلف تركيا وسقوط الإمبراطورية العثمانية إلى الإسلام وتعاليمه ومعتقداته الغيبية .
- نهوض اليابان ومنافستها للغرب في ميادين العلوم الحديثة رغم تمسكها بدياناتها وعقائدها [*] [٣١٤]، وقناعة الأتراك بدور لا لتابع للغرب بعد

(*) لقد أقام اليابانيون نهضتهم بمنطق المحافظين المعتدلين - إذ رفضوا التخلي عن مشخصاتهم العقائدية وأعرافهم وتقاليدهم التليدة ويتمثل ذلك في رفضهم كل أشكال التدخل الأجنبي في حياتهم وو صفهم الأوروبيين والأمريكان بالبرابرة الغزاة واختيارهم العزلة الحضارية سبيلاً لتحديد الثوابت والمتغيرات في ثقافتهم في عهد هيديوشي (١٥٣٦ - ١٥٩٨) الذي قام بطرد الأجانب من الأراضي اليابانية والمبشرين المسيحيين ومحاربة أتباعهم من اليابانيين وتأصيل السمات الأساسية للشخصية اليابانية . ثم استجابة اليابانيين لنهضة الإمبراطور مايجي (١٨٥٢ - ١٩١٢) وإصلاحاته التي جمعت بين الثوابت الثقافية اليابانية (الدين - اللغة - العادات - التقاليد) وبين المتغيرات الحضارية المتمثلة في النظم والمناهج والتقنيات العلمية الحديثة . في حين أن، النهضة التركية ذهبت إلى العكس من ذلك فاستجابت لدعاوى يهود الدونمة التي روجت لفكرة الطورانية بين مثقفيها وانتزعت الأتراك من جذورهم الإسلامية ودفعتهم لاقتفاء أوروبا في كل شئ دون أدنى تحفظ، أملاً في اللحاق بهم ولم يفطن قادة الأتراك إلى أن سماء الغرب لن تمطر ذهباً أو فضة وأن منطق الفارس النبيل الراعي للضعفاء والمعين للمتحاجين لا وجود له في دنيا السياسة بل يمكن التماسه في أحلام الأدباء والشعراء وأدركوا أن التراجع مستحيل ومطاولة من يتبعون أكثر استحالة فما يزال الغرب يعتبرونهم مشارقة رغم استغرابهم وتعلمنهم .

تنازلهم عن مشخصاتهم الدينية طمعاً في مدنية أوروبا . الأمر الذي دفع التغريبيين بعامة والمصريين منهم بخاصة إلى إعادة قراءة مقولة الشاعر الإنجليزي كيبلنج (١٨٦٥ - ١٩٣٦) (الشرق شرق والغرب غرب) فلم يعد الشرق في كتابات المجترئين والتغريبيين المتأخرة مأوى يعبر عن الخرافة والرجعية والأوهام الغيبية لتدينه كما كان يزعم أرباب الاستشراق السياسي ولم يعد الغرب كذلك المعبود الذي يضحي من أجله بكل نفيس وغالي، وقبلة التحضر المدني ومقصد النهضويين . ويبدو ذلك بوضوح في كتابات المجددين على صفحات السياسة الأسبوعية، والهلال، والمقتطف، والرسالة في أخريات العقد الرابع من القرن العشرين ولا سيما بعد الاكتشافات الأثرية للحضارة المصرية وظهور بعض الكتابات التي تؤكد وجود مؤثرات شرقية في الفلسفة الإغريقية من جهة، وتوضح أثر الديانة اليونانية في ثقافتهم من جهة أخرى ذلك فضلاً على زيوع العديد من المصنفات التي تشيد بالأثر الإيجابي للحضارة الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة في الحضارة الإنسانية .

- ولا يسع المقام تتبع كل الأسباب والعوامل التي أدت إلى تحول المجترئين العرب عن مواقفهم . فلم نرد مما أوردناه إلا نقد تفسيرات وتأويلات الدارسين المعاصرين لهذه الظاهرة في الفكر العربي الحديث، وإثبات أن الإلحاد لم يكن نقطة انطلاقة للتنوير والتحديث في مصر على وجه الخصوص بل على العكس من ذلك تماماً فقد نجح زعماء الاتجاه المحافظ المستنير في جعل الدين القوة الدافعة لرسالتهم الإصلاحية .
- ولا يسع المقام كذلك لتقييم الدور الذي لعبه هذا الاتجاه ومقارنته بحركات المجترئين ونرجئه إلى بحث مستقل .

* * *

وجدير بنا أن نتساءل في ضوء الإجابات المطروحة :

هل ما زال الدين إسلامياً كان أو مسيحياً من الثوابت في ثقافتنا العربية ؟ وأي دين نعني ؟ دين الطوائف والمذاهب والفرق ؟ أم دين الفتاوى المحاكة لخدمة الصفوة ؟ أم دين الموالد والبركات وصناديق النذور ؟ أم دين الإرهاب والتعصب والفتن ؟؟

هل يمتلك حماة الدين المعاصرون في الإسلام والمسيحية عدة الرد على الملحدين ؟ وما هي العدة ؟ اللعنة والتفكير وتهييج الرأي العام ؟ والاستنصار بالساسة ؟؟

هل سيقوى الدين على التعايش في ظل ثقافة الكوكبة ؟ وهل العناية بتسجيل الكتابات الإلحادية ولا سيما قاموس الشيطان على عشرات المواضع في شبكة الإنترنت مجرد صدفة ؟ وهل سوف تكتفي الجمعيات الإلحادية بحربها الباردة ضد الدين الراسخ في الثقافة العربية ؟ أم سوف تطور من أسلحتها وتصعد الحرب لدرجة المواجهة، وهل نحن مستعدون لذلك ؟؟

هل يدرك المتشككون خطورة المقامرة بالدين على كيان الأمة ؟ وهل من مصلحة أرباب العروش وملاك رؤوس الأموال وأصحاب المراكز والمناصب السياسية، والأزواج والآباء، كفر الجمهور بالصبر والقناعة، والوفاء والتآخي، والخوف والرجاء، والحلال والحرام، والبعث والوعد والوعيد، والشرف والعفة والصدق، وغير ذلك من عشرات المبادئ والقيم التي غرسها الإيمان بالله فيهم تلك التي تعد الضامن الأوحد لسلامة كراسيهم ؟ أم ان الطعن في الدين أصبح وسيلة لتعملق الأقزام ؟ وهل جهل المجدفون حكمة فولتير الكامنة وراء جعله الإيمان بالله من الثوابت الثقافية ؟؟ .



الهوامش

(١) فيلكس فارس - رسالة المنبر إلى الشرق العربي - مطبعة المستقبل بالإسكندرية - ١٩٣٦، ص ب .
(٢) المرجع السابق، ص٢٥٨ .
(٣) المرجع السابق، ص٣٣٢، ٣٣٣ .
(٤) فيلكس فارس - ثقافتنا حيال أوربا تعليق على بيان جاستون زنانيري - مقال بمجلة المقتطف - يوليو ١٩٣٦، ص١٥٠، ١٥١ .
(٥) فيلكس فارس - رسالة المنبر إلى الشرق - ص٣٠٣ .
(٦) فيلكس فارس - ثقافتنا حيال أوربا تعليق على بيان جاستون زنانيري - مقال بمجلة المقتطف - يوليو ١٩٣٦، ص١٤٨ .
(٧) فيلكس فارس - مقدمة كتاب هكذا تكلم زرا دشت - لفريدريك نيتشة - منشورات المكتبة الأهلية - بيروت، ١٩٣٨، ص١١ .
(٨) المرجع السابق، ص١٤ .
(٩) فيلكس فارس (بين الشرق والغرب) مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٦٣، ١٨ يوليو ١٩٣٨، ص ١١٦٥ .
(١٠) فيلكس فارس (بين الشرق والغرب) مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢٦٤، ٢٥ من يوليو ١٩٣٨، ص١٢٠٤ .
(١١) المرجع السابق، ص١٢٠٥ .
(١٢) فيلكس فارس - رسالة المنبر إلى الشرق العربي - مطبعة المستقبل بالإسكندرية - ١٩٣٦، ص٢٠٨ .
(١٣) فريدرك نيتشة - هكذا تكلم زرادشت- ترجمة فيلكس فارس، ص١٥، ١٧.
(١٤) المرجع السابق، ص١٩ .
(١٥) المرجع السابق، ص٢٠ .

(١٦) فيلكس فارس - رسالة المنبر إلى الشرق- ص٢٩ : ٣٠ .

(١٧) عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة ط٢ ١٩٩٣، ص٢٣٧، ٢٣٨ .

(١٨) المرجع السابق، ص٢٨ .

(١٩) المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩ .

(٢٠) محمود حسن عبد العزيز : الطائفية اللبنانية من النشأة حتى الأزمة ١٨٦٠ - ١٩٧٥، دار الهداية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٤، ١٦ .

(٢١) إبراهيم أدهم - فيلكس فارس - مقال بمجلة السياسة الأسبوعية ٢٧ يوليو ١٩٤٠ ص١٢ و١٣ .

(٢٢) إبراهيم أدهم - فيلكس فارس - مقال بمجلة السياسة الأسبوعية ٣ أغسطس ١٩٤٠ ص١٢ و١٣ .

(٢٣) البصير، حفل الصلاة على فقيد العرب الغفور له فيلكس فارس، ٣٠ يوليو ١٩٣٩، ص٥ .

(٢٤) أبو هاشم الصادق جابر، قاطعوا المرتد الأثيم ومناصريه، مقال بمجلة الإسلام الأسبوعية ٢ من يوليو ١٩٣٧، ص٣٣ .

(٢٥) مجلة الإخوان المسلمين، الإسلام في خطر ولكن لم يحتضر، ٢ يونيو ١٩٣٦ ص١٩ إلى ٢٢ .

(٢٦) أحمد زكي أبو شادي، بين العلم والدين، مقال لمجلة أدبي، يوليو وسبتمبر ١٩٣٦، ص٣٧٣، ومقال تفسير القرآن، عدد أكتوبر، ديسمبر، ١٩٣٦، ٤١٦ .

(٢٧) مجلة المشرق، حزيران، يونيو لبنان، ١٩٣٧، ص٣١٠، ٣١١ .

(٢٨) مجلة المشرق، تموز، ايلول يوليو، سبتمبر، لبنان ١٩٣٧ .

(٢٩) مجلة المشرق كانون أول - ديسمبر لبنان ١٩٣٧ .

(٣٠) امين صباغ، الإخاء الماسوني، مقال بمجلة الإخاء الماسوني ٤ مايو ١٩٣٠، ص١ ، ٢ .

(٣١) البهائية، ووحدة الأديان، مقال بالبصير، عدد ٢٥ يوليو، ص١ .

(٣٢) احمد زكي ابو شادي، اللغة والدين والتقاليد، مقال بمجلة ادبي، القاهرة، يناير – مارس١٩٣٧، ص١٠٩، ص١١٠ .

(٣٣) محمد مصطفى المراغي، المؤتمر العالمي للأديان في لندن، مقال بمجلة الأزهر، جـ٤، م٧، ربيع الأخر ١٣٥٥هـ،ص ٣٠٢ - ٣٠٦ .

(٣٤) المرجع السابق، ص٣٠٧ .

(٣٥) محمد فريد وجدي، اكبر أسباب الخلاف بين اصحاب الأديان، الأزهر - ج٧ - م٩ - رجب ١٣٥٧ هـ، ص ٤٧٠ - ٤٧٢ .

(٣٦) المرجع السابق، ص٤٧٣ .

(٣٧) مصطفى عبد الرازق، نظرة محمد إلى الأديان، مقال بمجلة الرسالة، ع ١٤٦، ٢٠ أبريل ١٩٣٦م ص٦٥٦ .

(٣٨) محمد الخضر حسين، رسائل الإصلاح، دار الاعتصام، القاهرة (ب ت) ج ١ ص١١٧ - ١٢٣ .

(٣٩) خ . ز . المثل الأعلى، حول المؤتمر القرباني في بيروت، مقال بمجلة البصير، ١٤ يونيو ١٩٣٩ . ص١ .

(٤٠) شارل شميل، فيلكس فارس، مقال بمجلة البصير، ٢٧ يونيو ١٩٣٩، ص٥ .

(٤١) إلياس بدوي، دمعة على الصديق الراحل، مقال بمجلة البصير ٢٨ يونيو ١٩٣٩، ص٥ .

(٤٢) سليم مقصود، دمعة على ضريح، مقال بمجلة البصير ٢٩ يونيو ١٩٣٩، ص٥ .

(٤٣) احمد زكي ابو شادي، عظمة الإسلام، مطبعة التعاون، الإسكندرية ١٩٣٧، ص٣.

(٤٤) امين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٥-٥٣ .

(٤٥) محمد شفيق شيا، فلسفة ميخائيل نعيمة، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان ١٩٧٩، ص٢١٧ - ٢٣٤ .

(٤٦) ميخائيل نعيمة، البيادر مؤسسة نوفل، ط٨، بيروت، لبنان، ١٩٧٥م، ص ١١٥، ١١٦.

(٤٧) يوسف عز الدين، فهمي المدرس، من رواد الفكر العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٠، ص٣١٧ - ٣١٨ .

(٤٨) امين الريحاني، الريحانيات، الأعمال الكاملة، تحقيق أمين ألبرت الريحاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٢، ج٧، ص٤٤ - ٦٣ .

(٤٩) احمد زكي أبو شادي، عقيدة الألوهية، ملحق بمجلة أدبي، محاضرة ألقيت في مساء الثلاثاء ٣نوفمبر ١٩٣٦ بالإسكندرية، ص٧ .

(٥٠) توفيق الحكيم، نظرات في الدين، الثقافة، المجتمع، المكتب المصري الحديث، ط١ القاهرة، ١٩٧٩، ص٢٧ - ٣١ .

(٥١) عبد الرحمن العيسوي، لماذا أنا مسلم، القاهرة ط٢ ١٩٥٠، ص٦- ٣٧ .

(٥٢) علي الطنطاوي، ادلة وجود الله، مقال بمجلة الرسالة، عدد ٢١٥ - ١٦ أغسطس ١٩٣٧، ص٣٣٦ .

(٥٣) محمد فريد وجدي، توطئة لتفسيره، المصحف المفسر، كتاب الشعب، القاهرة ١٩٧٧، ص١٢، ١٨، ٢٦، ٢٧، ٣١ .

(٥٤) منصور فهمي، أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص٧٩ .

(٥٥) احمد أمين، الدين الصناعي مقال بمجلة الثقافة، العدد ٢٢ - ٣٠ مايو١٩٣٩، ص٩ .

(٥٦) زكي مبارك، اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مطبعة عيسى الباب الحلبي وشركاه بمصر ، القاهرة ١٩٣٦، ط١، ص٧٢، ٧٣ .

(٥٧) محمد أحمد الغمراوي، الإسلام والمدنية والعلم، مقال بمجلة الرسالة، عدد ١٤٦، ص٧٤٧ .

(٥٨) احمد رفيق، القانون السماوي، مقال بمجلة مجلتي، العدد العاشر، المجلد الثامن، ١٩٣٧، ص٤٥٥، ٤٥٦ .

(٥٩) محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، تقديم طاهر الطناحي، كتاب الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٦٢، ص١٧١ - ١٧٧ .

(٦٠) محمد أحمد الغمراوي، العلم والدين ،الأزهر - ج١ م ٨ محرم ١٣٥٦ هـ،

ص٥٩، ٦٨ .

(٦١) علي توفيق شوشة واحمد زكي ومحمد ولي، مقال بمجلة الهلال، اول مارس ١٩٣٧م، ص٥١٩ - ٥٢٣ .

(٦٢) عصمت نصار، مدرسة مصطفى عبد الرازق واثرها على الفكر الإسلامي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، جامعة أسيوط، ١٩٩١م، ص٢٤، ٢٥ .

(٦٣) مصطفى عبد الرازق،، تزحزح الشرق عن جموده، مقال بمجلة المقتطف،م ٨٨، ١٩٣٦، ص٦٦٥ .

(٦٤) تكلا رزق، روحانية العلم أو فلسفة العلم والدين، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة (ب - ت) ص١٣ .

(٦٥) أحمد زكي أبو شادي، ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت (ب - ت) ص٧٣ - ٧٤ .

(٦٦) احمد زكي ابو شادي،بين العلم والدين، مقال بمجلة - ادبي - يوليو، سبتمبر ١٩٣٦، ص٣٧٤ .

(٦٧) شكيب ارسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، تقديم محمد رشيد رضا، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥، ص١٠٢ .

(٦٨) المرجع السابق، ص١١٩ .

(٦٩) محمد فريد وجدي، توطئة لتفسيره، المصحف المفسر، كتاب الشعب، القاهرة ١٩٧٧م، ص٣٧ .

(٧٠) احمد زكي بدوي، تاريخ مصر الاجتماعي، مطبعة صلاح الدين البكري، الإسكندرية (ب - ت)، ص٢٣٣ - ٢٤٦ .

(٧١) محمد الخضر حسين، رسائل الإصلاح، ج١، دار الاعتصام، الدمام السعودية، ١٩٨١، ص٢١٥ - ٢٢٢ .

(٧٢) محمد علي يوسف، الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، مكتبة الحياة، بيروت (د - ت)، ص٢١ - ٣٤ .

(٧٣) شكيب ارسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم،ص٨٨ - ٩٤ .

(٧٤) إسماعيل احمد ادهم، قضايا ومناقشات، الأعمال،الأعمال الكاملة، تحرير وتقديم أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ج٣، ص٢٠٧ .

(٧٥) شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مطبعة المقتطف، القاهرة ١٩١٠، ج١، ص١ .

(٧٦) فرح انطون، ابن رشد، وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص١ ع .

(٧٧) إسماعيل مظهر شعار مجلة العصور، فبراير ١٩٢٨ .

(٧٨) طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار الكتب، القاهرة ١٩٢٦، ص١ .

(٧٩) سلامة موسى - مقدمة السبرمان - سلامة موسى للطبع والنشر، القاهرة ١٩١٠، ص٥ .

(٨٠) رمسيس عوض - الإلحاد في الغرب - سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٧، ص ١١٥ - ١٤١ .

(٨١) إسماعيل أحمد ادهم، مصر والثقافة الأوربية، مقال بالمجلة الجديدة، أبريل ١٩٣٧ م، ص٢٥ .

(٨٢) المرجع السابق، ص٢٦ .

(٨٣) إسماعيل أحمد أدهم، مصر والثقافة الأوربية،ص٢٦، ٢٧ .

(٨٤) إسماعيل أحمد أدهم، التطور الحديث في مصر وتركيا، مقال بالمجلة الجديدة، أبريل ١٩٣٧، ص١٨ .

(٨٥) المرجع السابق، ص٢١ .

(٨٦) نفس المرجع، ص٢١، ٢٢ .

(٨٧) شارلون سيمور، سميث، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٨، ص١٣٦ - ١٣٩ .

(٨٨) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٥٧٧ .

(٨٩) المرجع السابق، ص٤٢٤ .

(٩٠) سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ترجم بإشراف أحمد أبو زيد - الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٢ ١٩٩٨، ص٧١ - ٩٨، ١٧٥ - ١٨٦.

(٩١) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٤٦٥، ٤٦٦ .

(٩٢) المرجع السابق، ص٤٧٠ .

(٩٣) نفس المرجع، ص٤٦٦ .

(٩٤) نفس المرجع، ص٤٧٠ .

(٩٥) نفس المرجع، ص٤١، ٤٢ .

(٩٦) إسماعيل أحمد أدهم، المرجع السابق، ص٥٥٣ .

(٩٧) إسماعيل أحمد أدهم، الأعمال الكاملة، شعراء معاصرون، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦، ج٢، ص٧٩ - ١٣٦ .

(٩٨) إسماعيل أحمد أدهم، الأعمال الكاملة، أدباء معاصرون، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، ج١، ص٤٥ .

(٩٩) المرجع السابق، ص٤٩ .

(١٠٠) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٤٥، ٤٦ .

(١٠١) إسماعيل أحمد أدهم، أدباء معاصرون، ص٢٦٨ .

(١٠٢) ميشيل برنار - مدنية الشرق القديمة والمدنية اليونانية - محاضرة ألقيت في جامعة الشعب في مصر بمجلة السفور - عدد ١٣٩ - ١٧ يناير ١٩١٨، ص١ .

(١٠٣) مصطفى طوران : يهود الدونمة، ترجمة كمال خواجة، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٨، ص٥ : ٦٠ .

(١٠٤) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٢١٠ .

(١٠٥) إسماعيل أحمد أدهم، المرجع السابق، ص٤٢٥ .

(١٠٦) محمد حسين هيكل، حياة محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧، ص٣٩ .

(١٠٧) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٤٢٦ .

(١٠٨) إسماعيل أحمد أدهم المرجع السابق، ص٤٢٧ .

(١٠٩) المرجع السابق، ص٢١١ .

(١١٠) نفس المرجع، ص٢٩٢، ٢٩٣ .

(١١١) إسماعيل أحمد أدهم، عام الفيل وميلاد الرسول، مقال بمجلة الرسالة - ١١ مارس ١٩٤٠ م، ص٤٥٠ - ٤٥٢ .

(١١٢) المرجع السابق، ٤٥٣ .

(١١٣) المرجع السابق، ص٤٥٤ .

(١١٤) عبد المتعال الصعيدي، حملة أصحاب الفيل (١)، مقال بمجلة السياسة الأسبوعية ١١ مايو ١٩٤٠، ص١١، ١٢ .

(١١٥) عبد المتعال الصعيدي، حملة أصحاب الفيل (٢)، مقال بمجلة السياسة الأسبوعية ١٨ مايو ١٩٤٠، ص٨، ٢٣ .

(١١٦) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٢٩٥ .

(١١٧) المرجع السابق، ص٢٩٣ - ٣٠٢ .

(١١٨) احمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٧، م ص٥ .

(١١٩) أحمد امين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ج٢، ص٣٤٧ .

(١٢٠) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٢٢١ .

(١٢١) المرجع السابق، ص٢١١ .

(١٢٢) المرجع السابق، ص٢٤٠ - ٢٤٣ .

(١٢٣) محمد فريد وجدي، شبهات داحضة وحملة فاشلة، مقال بمجلة الأزهر، ج٧ - ج٨، شعبان سنة ١٣٥٥، ص ٣٥١ - ٣٥٧ .

(١٢٤) محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص٣٨، ٣٩ .

(١٢٥) محمد احمد الغمراوي، المستشرقون ورسالة الرسول، مقال بمجلة الثقافة، العدد ١٨، ١٩٣٩/٥/٢ .

(١٢٦) أحمد تيمور، محمد رسول الله، لجنة نشر المؤلفات التيمورية، القاهرة ١٩٦٦، ط٢ .

(١٢٧) عبد المتعال الصعيدي، لماذا أنا مسلم، مكتبة الآداب ومطبعتها

بالجماميز، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧ .

(١٢٨) رفاعة رافع الطهطاوي، محمد (صلى الله عليه وسلم) نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، دراسة وتحقيق فاروق ابو زيد، دار مأمون للطباعة، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٠ .

(١٢٩) محمد عبد الغني حسن، أسلوب أدهم في كتبه ومباحثه، مقال بمجلة الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٠، ص١٥١٥ .

(١٣٠) احمد زكي ابو شادي، إسماعيل احمد ادهم، مقال بمجلة(أدبي) أكتوبر، ديسمبر ١٩٣٦ م ص٤٥٣ - ٤٥٦ .

(١٣١) صديق شيبوب، أدهم، البصير، ٢اغسطس ١٩٤٠، ص٦٠١ .

(١٣٢) شارل شميل، إسماعيل أحمد أدهم، مقال بمجلة البصير، العدد ١٢١٢٠، ٢١ يوليو ١٩٣٧، ص ٥٢١ .

(١٣٣) عبد اللطيف النشار، أدهم قال لي، مقال بمجلة الرسالة، العدد ٣٨٠، ١٤ أكتوبر ١٩٤٠، ص١٥٨٣ .

(١٣٤) البلاغ، مصادرة كتاب، مساء الجمعة،١٧ أبريل سنة ١٩٣٦، ص٥ .

(١٣٥) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٤٢٦

(١٣٦) البلاغ، مصادرة كتاب، مساء الجمعة، ١٧ أبريل سنة ١٩٣٦، ص٦ .

(١٣٧) باحث فاضل، بين الشرق والغرب، مقال بمجلة الرسالة،ع٢٨١، ٢١ نوفمبر ١٩٣٨، ص١٦٩٧، ١٦٩٨ .

(١٣٨) قارئ البريد الأدبي، مجلة الرسالة، العدد ٣٥٠، أول ابريل ١٩٤٠ م، ص٩٥ .

(١٣٩) محمد عبد الغني حسن، أسلوب أدهم في كتبه ومباحثه، مقال بمجلة الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٠، ص١٥١٥ -١٥١٧ .

(١٤٠) إسماعيل أحمد أدهم، قضايا ومناقشات، ص٤٤٥ - ٤٤٦ .

(١٤١) المرجع السابق، ص٢١٢ .

(١٤٢) المرجع السابق، ص٣١٦ .

(١٤٣) نفس المرجع، ص٢١٢ .

(١٤٤) محمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي، تاريخه .. وتقويمه، دار الوفاء

للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٩٩٥ م، ص١٠٤ - ١٠٩ .

(١٤٥) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، عرض ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٢، ص٥٥ .

(١٤٦) نور الدين عتر، السنة المطهرة والتحديات، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦م ، ص٤٤ - ٤٥ .

(١٤٧) محمد حافظ التجاني، سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٦٩م، ص٣٣ .

(١٤٨) السيد عبد الحسين شرف الدين، أبو هريرة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت (ب . ت) ص٤٥ وما بعدها .

(١٤٩) محمد الأحمدي أبو النور، شذرات من علوم السنة، مطابع دار التراث العربي، القاهرة ١٩٨١، ج٢، ص٣٩ .

(١٥٠) يوسف عبد المقصود إبراهيم، جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السنة، مطبعة دار التأليف، مصر ١٩٩٤، ص١١٣ - ١٦٨ .

(١٥١) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣، ط٣، ص٧٥ - ٧٩ .

(١٥٢) إسماعيل أحمد ادهم، قضايا ومناقشات، ص٢١١ .

(١٥٣) المرجع السابق، ص٢٢٨ .

(١٥٤) نفس المرجع، ص٢٢٧ .

(١٥٥) نفس المرجع، ص٢١٧ .

(١٥٦) نفس المرجع، ص٢٢٧ .

(١٥٧) نفس المرجع، ص٢٢٦، ٢٢٧.

(١٥٨) نفس المرجع، ص٢٢٤ .

(١٥٩) نفس المرجع، ص٢٢٨ .

(١٦٠) نفس المرجع، ص٢١٥ .

(١٦١) نفس المرجع، ص٢٣٣ .

(١٦٢) نفس المرجع، ص٢١١، ٢١٣ .

(١٦٣) نفس المرجع، ص٢٢٥ .

(١٦٤) فيليب حتى، ترجمة محمد مبروك نافع، دار العلم العربي، القاهرة ١٩٥٣، ط٣، ص٥٠٢

(١٦٥) نفس المرجع، ص١٢١، ٥٠١ .

(١٦٦) البلاغ : مصادرة كتاب، ص٥ .

(١٦٧) نفس المرجع، ص٥ .

(١٦٨) عصمت نصار ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم عند طه حسين، بحث غير منشور ، ١٩٩٨، ص١١ : ٢٧ .

(١٦٩) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مكتبة الإيمان، القاهرة، ١٩٥٠، ج٤، ١٩، ٤٥، ٥٥، ص٥٨، ٧٣ .

(١٧٠) محمد رشيد رضا : كتاب حياة محمد ﷺ (الحكم بين المختلفين فيه)، مقال في مجلة المنار ، ج١، م ٣٥، ابريل سنة ١٩٤٠، ص٦٤ : ٧٢ .

(١٧١) محمد مصطفى المراغي، مقدمة كتاب حياة محمد، محمد حسين هيكل، ص١١، ١٥ .

(١٧٢) يوسف عبد المقصود إبراهيم، جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السنة، ص٧٨ : ١٠٤ .

(١٧٣) عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ط٢، ص٣٥٢، ٣٥٧ .

(١٧٤) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، مقال في مجلة، أغسطس عام ١٩٣٧، ص٢٤٠، ٢٤١ .

(١٧٥) Ruussell., B, why Iam not a christian .http : Fly tp / russell maintained by / ryan Breedon 1997 , pp 4 of 10 .

(١٧٦) إسماعيل احمد ادهم، قضايا ومشكلات، ص ٤١٣، ٤١٤ .

(١٧٧) المرجع السابق، ص٤١٤ .

(١٧٨) مصطفى طوران، يهود الدونمة، ترجمة خواجة، المختار الإسلامي، د ت، ص٥ : ٣٤ .

(١٧٩) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة،

د ت، ص١٢٣ - ١٧٠ .

(١٨٠) ليفي بريل، فلسفة اوغست كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٥٢، ص٣٠ - ٣٣ .

(١٨١) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، القاهرة، ١٩٩٨، ط٢، ص١١٠، ١٤٠ .

(١٨٢) إسماعيل احمد ادهم، قضايا ومناقشات، ص٤٢٨ .

(١٨٣) المرجع السابق، ص٤١ .

(١٨٤) احمد زكي أبو شادي، عقيدة الألوهية، ص٧ .

(١٨٥) إسماعيل ادهم، لماذا انا ملحد، ص٢٣٩، ٢٤٠ .

(١٨٦) فرانكلين -ل- باومر، الفكر الأوربي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار، ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨، ج٢، ص٦١ .

(١٨٧) رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، ص١٣٣ - ١٣٨ .

(١٨٨) شمس الدين أ ق بلوت، دارون ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٤ .

(١٨٩) Russell , B,why Iam not a chtistian , pp . 90f10 .

(١٩٠) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٣٩ -٣٥٢ .

(١٩١) إسماعيل أدهم، لماذا انا ملحد، ص٢٤٠ .

(١٩٢) لينين : ماركس انجلز والماركسية، الأعمال الكاملة، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٦، ج١، ص١٥٩ - ١٧٧ .

(١٩٣) سفر بن عبد الرحمن الحوالي : العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار مكة، مكة المكرمة، ١٩٨٢، ص٣٩٨ - ٤٠٩ .

(١٩٤) اريك فروم الدين والتحليل النفسي : ترجمة فؤاد كال، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٧، ج١، ص٩٠ - ١٠٧ .

(١٩٥) أبو الحسن علي الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٩٧٧ ط٣، ص٤٠ .

(١٩٦) محمد حرب، الصراع بين الفكر الإسلامي والمادية في تركيا

المعاصرة، ص٢ .

(١٩٧) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٠ - ٢٤١ .

(١٩٨) Russel , B , Why I am not a christian , PP 25 - 26 , 46 - 47

(١٩٩) المرجع السابق، ص١٤٤ .

(٢٠٠) حليم عطية سوريال، تصدع مذهب دارون والإثبات العلمي لعقيدة الخلق، المطبعة الوطنية الحديثة، أسيوط، ١٩٣٧، ص١٤٠ .

(٢٠١) احمد زكي أبو شادي، لماذا أنا مؤمن، مطبعة التعاون، الإسكندرية ١٩٣٧، ص٢، ٨ .

(٢٠٢) محمد فريد وجدي، لماذا هو ملحد ؟، مقال في مجلة الأزهر، م٨، ج٧، رجب١٣٥٦ . ص٤٥٧ - ٤٦٠ .

(٢٠٣) المرجع السابق، ص٤٦٠ .

(٢٠٤) عصمت نصار، الروحية الحديثة في الثقافتين الغربية والشرقية، دار العلم، الفيوم، ١٩٩٩، ص٥ - ٢٩ .

(٢٠٥) محمد فريد وجدي، لماذا هو ملحد ؟ص٤٦٣ - ٤٦٥ .

(٢٠٦) المرجع السابق، ص٤٥٩، ٤٦٠ .

(٢٠٧) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مكتبة الإيمان، القاهرة، ١٩٥٠، ج٢، ص٤٠٢، ٤٠٣ .

(٢٠٨) اكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، الإدارة العامة للجمعيات العلمية واللجان القومية : مشروع دليل الجمعيات العلمية بجمهورية مصر العربية، القاهرة، ١٩٨٢، ص١١ - ١٥ .

(٢٠٩) سامي الكيالي : الراحلون، دار الفكر العربي، القاهرة، ب، ص١١٢، ١١٣ .

(٢١٠) محمد عبد الغني حسن، أعلام من الشرق والغرب، ص١٢٨ .

(٢١١) المرجع السابق، ص١٢٨ - ١٢٩ .

(٢١٢) برتراندرسل : سيرتي الذاتية، ترجمة عبد الله عبد الحافظ وفايز إسكندر وآخرين، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠، ص١٥ : ٢٦، ٥١ : ٦٩ .

(٢١٣) إبراهيم حسنين البريدي : ثقافة الدكتور أدهم مقال في مجلة الرسالة،

ع٢٣ سبتمبر ١٩٤٠،ص١٤٩٥ .

(٢١٤) يوسف الدجوي : حدث جلل لا يمكن الصبر عليه، مقال في مجلة الأزهر، ع رجب ١٣٥٦، ج٧، م٨، ص٤٨٧ - ٤٨٩ .

(٢١٥) المرجع السابق، ص٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٢١٦) يوسف الدجوي : حدث جلل لا يمكن الصبر عليه، مقال في مجلة الأزهر، ع شعبان ١٣٥٦، ج٨، م٨، ص٥٤٨ -٥٥١ .

(٢١٧) يوسف الدجوي : حدث جلل لا يمكن الصبر عليه، مقال في مجلة الأزهر، ع رمضان١٣٥٦، ج٩، م٨، ص ٦١٤ .

(٢١٨) يوسف الدجوي : حدث جلل لا يمكن الصبر عليه، مقال في مجلة الأزهر، ع شوال ١٣٥٦، ج١٠، م٨، ص٦٨٩ .

(٢١٩) برتراندرسل : الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ع٥٥٤، فبراير، ١٩٩٧، ص٤٤ - ٧٦، ١٨٩ - ٢٢٢ .

(٢٢٠) سامي محمد شهاب، الإسلام يتصدى لأباطيل المستشرقين والملحدين، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة،١٩٨٨، ص١٣٥ .

(٢٢١) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٢ .

(٢٢٢) Russel . whl Iam not achristian, p . 15 , 16 .

(٢٢٣) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٢، ٢٤٣ .

(٢٢٤) أندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث : ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدان، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص١٥٧ - ١٦١ .

(٢٢٥) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٣، ٢٤٤ .

(٢٢٦) الموسوعة العربية الميسرة، مؤسسة فرانلكين، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ١٩٩٥، ج١، ص٢٩٢، ٦٨٢ .

(٢٢٧) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٤ .

(٢٢٨) إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد، ص٢٤٥، ٢٤٦ .

(٢٢٩) أحمد زكي أبو شادي، لماذا أنا مؤمن، ص١٥، ١٦ .

(٢٣٠) محمد فريد وجدي، لماذا هو ملحد ؟، ص٤٦٥ - ٤٧٣ .

(٢٣١) المرجع السابق، ص٤٧٥ .

(٢٣٢) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج٢، ص٤١٧ - ٤٢٥ .

(٢٣٣) المرجع السابق، ص٤٢٦ .

(٢٣٤) يوسف الدجوي : حدث جلل لا يمكن الصبر عليه، مقال في مجلة الأزهر، ع شوال ١٣٥٦، ج١٠، م٨، ص٣٠١ .

(٢٣٥) سلامة موسى : حرية الفكر يجب أن تصان، مقال بمجلة الإمام، ع أكتوبر ١٩٣٧، ص٣٠٦ - ٣٠٩ .

(٢٣٦) عبد اللطيف السحرتي : لماذا أنا مؤمن ؟، مقال بمجلة الإمام، ع سبتمبر ١٩٣٧، ص٢٧٦ .

(٢٣٧) عبد اللطيف السحرتي : لماذا أنا ملحد؟، مقال بمجلة الإمام، ع نوفمبر ١٩٣٧، ص٤٠٠ - ٤٠٣ .

(٢٣٨) أحمد زكي أبو شادي، لماذا أنا مؤمن، ص٥ .

(٢٣٩) أحمد زكي أبو شادي، صيانة الحرية الفكرية، مقال في مجلة أدبي، ع يوليو سبتمبر ١٩٣٦، ص٢٨٧ .

(٢٤٠) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، جمعها محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٥، ص٣٢٩ .

(٢٤١) عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة ب ت، ص٦ - ١٢ .

(٢٤٢) مراد فرج، "العقائد وأصحابها"، مقالة بمجلة الإمام، ع سبتمبر ١٩٣٧، ص٢٥٨، ٢٥٩ .

(٢٤٣) سلامة موسى، الإيمان بالله، مقال في مجلة المستقبل، ع١٦، اغسطس ١٩١٤، ص٣٤١، ٣٤٢ .

(٢٤٤) سلامة موسى، تلخيص كتاب فكرة نشوء الله، جرانت الين، الأعمال الكاملة، سلامة موسى للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٤، ٣٥ .

(٢٤٥) مجلة العصور، السنة الأولى والثانية .

(٢٤٦) إسماعيل مظهر : مقدمة كتاب بين الدين والعلم، تأليف اندر يكسون وايت، دار العصور، القاهرة، ١٩٣٠، ص٤ : ٢٩ .

(٢٤٧) إسماعيل مظهر :الأديان وهل تصبح شرائع ادبية، مقال في مجلة العصور، ع٧، ١٩٢٨، ص ٦٥٧ : ٦٦٠ .

(٢٤٨) إسماعيل مظهر : قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة، دار العصور، القاهرة ١٩٢٩، ص٦٥ : ٧٧ .

(٢٤٩) محمود عزمي، كيف آمنت بالعلم وحده، مقال بالمجلة الجديدة، ع ديسمبر، ١٩٢٩، ص١٤٨ : ١٥١ .

(٢٥٠) صابر أحمد نايل، العلمانية في مصر بين الصراع الديني والسياسي، ١٩٠٠ - ١٩٥٠، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٧، ص١١٥ : ١٢٤ .

(٢٥١) إسماعيل احمد ادهم، قضايا ومناقشات، ص٤١٥ .

(٢٥٢) تكلا رزق، روحانية العلم أو الفلسفة والدين، ص٨٨ : ٩٠ .

(٢٥٣) عبد العزيز حسين، بين الإلحاد والتوحيد، قضية ودفاع، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٩، ص٥٤ : ٥٦ .

(٢٥٤) شمس الدين أ ق بلوت، دارون ونظرية التطور، ص١٤ : ٢١ .

(٢٥٥) كريس موريس : العلم يدعو للإيمان، ترجمة محمود صالح الفلكي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤، ص١٩١ - ١٩٤ .

(٢٥٦) فرانك الن وادوين فاست وآخرون : الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، مؤسسة الحلبي، ط٣، ١٩٦٨، ص٥ :١٠، ٩٢ : ٩٥ .

(٢٥٧) إسماعيل ادهم، نظرية النسبية الخصوصية ٣ مقال في مجلة الرسالة، ع١٤٠، ٩مارس ١٩٣٦، ص٣٨٥ .

(٢٥٨) إسماعيل أدهم، الذرة وبناؤها الكهرباني : مقال في مجلة المقتطف، ع مارس ١٩٣٨، ص٣٠٨ .

(٢٥٩) إسماعيل ادهم،أثر الرياضيات في الحياة البشرية، مقال في مجلة

الحديث، ع٥، مايو ١٩٤٠، ص٤٥ .

(٢٦٠) فرانكلين -ل- باومر، الفكر الأوربي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار، من ١٦٠٠ - ١٩٥٠، ج٤، ص٤٥ .

(٢٦١) ز - ا . ليفين، تطور الفكر الاجتماعي العربي ١٩١٧ - ١٩٤٥، ترجمة أنور محمد إبراهيم، دار العالم الجديد، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٧٢ : ٢٠٢، ٢٨ : ٣٣، ٢١٤ : ٢١٦ .

(٢٦٢) محمود غنيم أتاتورك، مقال في مجلة الرسالة، ع٢٨١، ٢١ نوفمبر ١٩٣٨، ص١٨٨٣، ١٨٨٤ .

(٢٦٣) ادربين كوخ : آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣، ص٧٣ : ٩٣، ١٦١ : ١٩٨، ٢٤٣ : ٢٦٢ .

(٢٦٤) جوستاف لوبون،روح الاجتماع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، مطبعة الشعب، القاهرة، ١٩٠٩، ص٨٥ : ٩٣ .

(٢٦٥) أدولف ارمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤ وما بعدها .

(٢٦٦) بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلى ليسنج، ترجمة محمد غلاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧، ج١، ص١١٦، ١١٧ .

(٢٦٧) محمد امين هلال، حقائق مرة، مقال في مجلة الإسلام، ع١٧، سبتمبر ١٩٣٧، ٢١ .

(٢٦٨) المرجع السابق، ص٢٢ .

(٢٦٩) محمد امين هلال، حقائق مرة، مقال في مجلة الإسلام، ع٢٤، سبتمبر ١٩٣٧، ٢١ .

(٢٧٠) المرجع السابق، ص٢٤ .

(٢٧١) المرجع السابق، ص٢٤ .

(٢٧٢) محمد امين هلال : وكر الإلحاد السكندري (عصابة ابي شادي) مقال في مجلة الإسلام، ع١١ أكتوبر، ١٩٣٧، ص١٥ : ١٨ .

(٢٧٣) محمد امين هلال : وكر الإلحاد السكندري (ضعف الحياة وضعف الممات) مقال في مجلة الإسلام، ع١٥ اكتوبر، ١٩٣٧، ص٢٣ : ٢٦ .

(٢٧٤) محمد سيد كيلاني : فصول ممتعة، ص٥ : ٤٤ .

(٢٧٥) محمد سيد كيلاني : ذيل الملل والنحل للشهر ستاني، دار القلم، بيروت، ب ت، ص٩٦ : ١٠٩ .

(٢٧٦) صابر أحمد نايل، العلمانية بين الصراع الديني والسياسي، ١٩٠٠ - ١٩٥٠، ص١٢١ : ١٦١ .

(٢٧٧) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، دار النيل، القاهرة، ١٩٥٠، ص٨ : ٥٠، ١٢١ : ١٥٦ .

(٢٧٨) منصور فهمي: خطرات نفس، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٣٩، ص١٧٣.

(٢٧٩) منصور فهمي : أبحاث وخطرات، ص٨١ .

(٢٨٠) منصور فهمي : خطرات نفس، ص١٢١ .

(٢٨١) محمد جلال كشك : قراءة في فكر التبعية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٤، ص٩٧ : ٩٩ .

(٢٨٢) علي عبد الرازق : حول إصلاح الأزهر ، مقال في السياسة الأسبوعية ، ع ٥ فبراير ١٩٢٧، ص ١ .

(٢٨٣) طه حسين، العلم والدين، مقال في السياسة الأسبوعية، ع١٧ يوليو ١٩٢٦، ص٥.

(٢٨٤) طه حسين، الأعمال الكاملة، مرآة الإسلام، الشركة العالمية للكتاب، القاهرة، ب ت، ج٧، ص١٧٦ .

(٢٨٥) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص٢٢٣ .

(٢٨٦) إسماعيل مظهر: الدين في ظل الشيوعية، دار القاهرة، القاهرة، ن ت ص٦.

(٢٨٧) إسماعيل مظهر : الإسلام لا الشيوعية، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص٣٩، ٤٠ .

(٢٨٨) المرجع السابق، ص٤٨، ٤٩ .

(٢٨٩) سامي الكيالي : الراحلون، ص١١٤ .

(٢٩٠) محمد شلبي : مع رواد الفكر والفن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢، ص٨١ .

(٢٩١) نبيل راغب : أعلام التنوير المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ٤٣ .

(٢٩٢) محمد الغزالي، من هنا نعلم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٣ : ٣٥ .

(٢٩٣) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص٩، ٣٩، ٤١ .

(٢٩٤) حسن حنفي : دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٧، ص١٧٧ - ١٩٠.

(٢٩٥) خالد محمد خالد، لو شهدت حوارهم لقلت، المقطم، القاهرة ١٩٩٤، ص٥٢، ٥٣ .

(٢٩٦) منى احمد أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، تصدير عاطف العراقي، دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٥ : ٣٦ .

(٢٩٧) علاء متولي محمد: الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي عند زكي نجيب محمود، بحث غير منشور، رسالة دكتوراة، جامعة المنيا، ١٩٩٩، ص٦٧ :٧٣.

(٢٩٨) منى أحمد أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، ص٦٠ .

(٢٩٩) علاء متولي محمد : الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي عند زكي نجيب محمود، ص٦٧ .

(٣٠٠) منى أحمد أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، ص٦٤ .

(٣٠١) حسن حنفي : هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨، ص٤٢٦ .

(٣٠٢) عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٠٤ .

(٣٠٣) محمد صالح كريم خان : الإنسان والدراونية، مطبعة الجمهور، الموصل، ١٩٧٦، ص١٦٥، ١٦٧ .

(٣٠٤) سهام محمود العراقي : الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، مكتبة

المعارف الحديثة، ، القاهرة ١٩٨٤، ص٦١ : ٣٢٨ .

(٣٠٥) بوتورمور : تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وعلياء شكري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، القاهرة، ط٦ ١٩٨٣، ص٣١١: ٣٢٨.

(٣٠٦) ارثر كوستلر واندريه جيد وآخرون : المعبود الذي هوى آراء في الشيوعية، ترجمة عباس حافظ، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ب ت، ص٢٣ وما بعدها .

(٣٠٧) انظر بحثنا إشكالية العلاقة بين الدين والعلم عند طه حسين .

(٣٠٨) إسماعيل مظهر : الدين في ظل الشيوعية، ص٥ .

(٣٠٩) جرجس سلامة : تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٣، ص٥٣ : ٦٦ .

(٣١٠) رفيق حبيب: الإحياء الديني ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر ، الدار العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص٦١ : ٦٣ .

(٣١١) عصمت نصار: فكرة التنوير عند أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، ص٦٣.

(٣١٢) أديب نجيب سلامة، الإنجيليون والعمل القومي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٣، ص٤٥١ .

(٣١٣) رفيق حبيب : المسيحية السياسية في مصر مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط، يافا للدراسات، القاهرة، ١٩٩٠، ص٢٠ : ٤١ .

(٣١٤) أمين الريحاني: الأعمال العربية الكاملة (الريحانيات) ، ج٨، ص٣٨٥: ٣٨٧.

(٣١٥) مسعود ضاهر: النهضة العربية والنهضة اليابانية تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٥٢، المجلس الوطني الكويتي، ديسمبر ١٩٩٩، ص٣٣ : ٤٧، ص٢٤٣ : ٢٦٨ .

الفصل الثاني

موقفهما من القومية العربية

- النشأة والتطور .
- الحركة الطورانية .
- الصهيونية .
- الدعوة للفرعونية .

لم تثر مناظرة فيلكس فارس مع إسماعيل أدهم حيال القومية العربية اهتمام المفكرين المصريين كما حدث حول مسألة الدين ويرجع ذلك إلى :-

أن موضوع القومية العربية والدعوة لوحدة الأقطار العربية في مصر كان من الموضوعات السياسية التي لا تشغل إلا طبقة المثقفين والساسة في هذه الآونة، وعلى العكس من ذلك كان موضوع الدين كما أوضحنا الشاغل الأول للراي العام خاصته وعامته .

كما أن أوجه الاختلاف المطروحة بين المتناظرين حول مقومات الوحدة العربية لم تضف جديداً على ما جاء في كتابات المفكرين الشوام منذ عام ١٩١٦ وبين المناهضين لها من دعاة الفرعونية والقومية المصرية . ذلك فضلاً على أن الشعور بالانتماء للقومية العربية لم يكن واضحاً آنذاك عند الجمهور المصري بجانب ولائه للوطنية المصرية أو الرابطة الإسلامية وذلك لأسباب عدة سوف نوضحها فيما بعد .

وعلى الرغم من ذلك فإن الحديث عن وقائع هذه المناظرة وتحليل ما جاء في كتابات المتناظرين من نقود ودفوع لا يمكن إغفاله أو تجاوزه فلم يزل له عظيم الأثر في تحديد مكانه القومية العربية في ثقافتنا، فيمثل فيلكس فارس في هذه المناظرة المفكرين الشوام أصحاب فكرة القومية العربية ودعاتها . بينما يمثل إسماعيل أدهم الفكر الطوراني الحاقد على العروبة والمردد لأراء يهود الدونمة الناقمين على الوحدة العربية . وكلاهما اتخذ من مصر سوقاً لعرض بضاعته وميداناً فسيحاً لاجتذاب الأنصار والمؤيدين . لذا كان لزاماً علينا الوقوف على بعض الواقعات التاريخية للكشف عن أصول الأفكار المطروحة من جهة، وأهداف المتناظرين ودوافعهما من طرحها على مائدة الفكر المصري في هذا الوقت بالتحديد (١٩٣٣ – ١٩٤٠) من جهة أخرى، وذلك ليتسنى لنا الحكم على مدي أصالة فكرة

القومية في ثقافتنا، والإجابة على السؤال المطروح هل هي من الثوابت أم من المتغيرات ؟

وقد دارت المناظرة حول هذه المحاور القومية والوطنية، الطورانية والفرعونية، مقومات الوحدة العربية، القضية الفلسطينية.

فليكس فارس والوحدة العربية ..

لم يظهر الولاء القومي بمفهومه الحديث عند العرب خلال العصر العثماني بل كان الولاء الديني هو السائد في هذه الفترة، الأمر الذي يفسر عدم ظهور أي مظهر عرقي في الأقطار العربية ضد الإمبروطورية العثمانية بل إن بعض المؤرخين يعد الغزو العثماني فتحاً إسلامياً جمع شتات العرب والمسلمين في عروة وثقي وأن دولة المماليك والصفويين والموحديين كانت مطمعاً للأوروبيين المسيحيين فحمتهم الخلافة العثمانية ودينهم من الغزو [1].

وإذا ما طرحنا جانبا تلك الكتابات التي تربط بين العروبة وبين ظهور الإسلام - وتؤكد أن الوعي بالقومية العربية كان راسخاً في لغة القرآن [2] ومستتراً وراء اعتزاز الناطقين بالضاد بميراثهم الحضاري ومحافظتهم على طابعهم الثقافي الذي يميزهم عن غيرهم من شعوب الأرض على مر التاريخ [3] - فيمكننا تقسيم مراحل ظهور فكرة القومية العربية في العصر الحديث إلى مرحلتين هما : مرحلة الكمون، ومرحلة الظهور .

وتمتد المرحلة الأولى - أي مرحلة الكمون - منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى العقد الثاني من القرن العشرين، ولم تكن الدعوة للقومية العربية إلا إرهاصات إصلاحية اتسمت بالطابع الديني تارة، ونزعات استقلالية اتخذت من العروبة شعاراً لها تارة ثانية، ودعوات فردية تلتمس الخلاص من ظلم العثمانين في الاستقلال عنهم تارة ثالثة، وجمعيات سرية محاكية لمثيلاتها

في تركيا - التي تعصبت لأصولها العرقية - تارة رابعة - وقد خلت جلها من الوعي السياسي الذي تميزت به المرحلة الثانية .

وتعد دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) لإقامة خلافة عربية الجراثيم الأولى لفكرة الدولة العربية المستقلة عن خلافة العثمانيين، وهي خير ممثل للحركات الدينية ذات المسحة العربية (٤) في حين أن الدراسات التركية المعاصرة تعدها شكلاً من أشكال التمرد السياسي (٥) . شأنها في ذلك شأن الحركة السنوسية في ليبيا التي قادها محمد بن محمد المهدي السنوسي (١٨٤٤-١٩٠٢) الذي سعى للاستقلال عن الدولة العثمانية وإحياء الخلافة العربية القريشية (٦) .

بينما تعد مساعي إبراهيم باشا (١٧٨٩-١٨٤٨) لإقامة إمبراطورية عربية نموذجاً للمطامع السياسية الفردية المتمثلة في رغبة محمد على في الاستقلال السياسي عن الدولة العثمانية . فعلى الرغم من إعراب إبراهيم باشا عن انتماءاته العربية وجهوده في نشر التعليم باللغة العربية في مصر وسوريا وأثر ذلك في إيقاظ الوعي العربي لا يمكننا اعتبار تلك المساعي وهاتيك الجهود إلا إرهاصات لفكرة الوحدة العربية أوعز بها الرأي العام القائد لخدمة مصلحته الشخصية (٧) .

في حين تعتبر انتقادات كل من عبد الرحمن الكواكبي في كتابية (أم القرى) و (طبائع الاستبداد) والحلقات التي كان يعقدها في مقهى سبلنددبار في القاهرة عام ١٩٠٠، ونجيب عازوري في كتابه (يقظة الأمة العربية في آسيا) - لسياسة الدولة العثمانية ودعوتهما لوحدة عربية تجمع بين العراق وسوريا وفلسطين ولبنان مثلاً رائداً لدعوات قادة الفكر التي يمكن درجها ضمن أحلام الفلاسفة ويوتبيا المصلحين (٨) .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى جهود الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠) في بناء العديد من المدارس العربية في سوريا وتأسيس المكتبة الظاهرية للحفاظ على التراث العربي وكذا حلقة درسه المعروفة بحلقة

دمشق الكبرى التي تخرج فيها معظم قادة الجمعيات الوطنية [٩] .

أما الجمعيات الوطنية السري منها والمعلن : فيمكن اعتبارها البداية الحقيقية ليقظة الوعي القومي العربي، ويرجع ذلك إلى ثقافة أعضاءها السياسية، و إدراكهم لمفهوم القومية الأوروبي الحديث لاتصالهم المباشر بالغرب من جهة . وإيمانهم بفكرة العروبة التي أيقظتها فيهم الإرساليات البروتستانية ثم الكاثوليكية في سوريا ولبنان - التي قامت بترجمة الكتاب المقدس و إقامة الشعائر الدينية باللغة العربية، وقادت حركة تعريب التعليم وذلك منذ مطلع القرن التاسع عشر - من جهة ثانية، وإدراكهم طبيعة العمل السياسي الذي يقومون به، وابتعاد مطالبهم عن الوجهة الإصلاحية الدينية من جهة ثالثة [١٠] .

ومن أشهر هذه الجمعيات : جمعية بيروت السرية عام ١٨٧٥، جمعية حقوق الملة العربية عام ١٨٨١ في بيروت، وجمعية النهضة العربية عام ١٩٠٣، وجمعية الإخاء العربي العثماني عام ١٩٠٨ في القسطنطينية، والجمعية القحطانية، والمنتدى العربي الأدبي عام ١٩٠٩ [١١]، وجمعية الجامعة العربية عام ١٩١٠ في القاهرة، الكتلة النيابية العربية عام ١٩١١ في القسطنطينية وكان إهدار العثمانين لحقوق المسيحيين السياسية باعتبارهم رعايا ليس لهم الحق في الحكم أو المشاركة في الجيش، وتورط بعض الأتراك في إشعال الفتنة الطائفية بين المسلمين والمسيحيين في لبنان [١٢]، وسوريا [١٣]، وإهمال الباب العالي مصالح الولايات العربية وعجزه عن حمايتها من المطامع الأجنبية، وعمل الطورانين على طمس الهوية العربية . من أهم الأسباب وراء ظهور هذه الجمعيات ويبدو بوضوح في أهدافها ومطالبها منها رد الخلافة الإسلامية إلى العرب الذين احسنوا معاملة الأقباط وجعل اللغة العربية لغة التعليم في الولايات العربية للحفاظ على هويتها الثقافية [١٤] .

وإذا ما انتقلنا إلى مرحلة الظهور فسوف نجد للجمعيات أيضاً الدور الأكبر في نمو الحركة الوطنية الأمر الذي أشعل ثورة العرب عام ١٩١٦ في

الحجاز والعراق وسوريا .

وقد تميزت هذه المرحلة عن سابقتها بالعمل السياسي المنظم والمعلن الذي توجته المجابهة العسكرية، ووضوح المطالب المتمثلة في استقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية طوعاً أو كرهاً والاستعانة بالدول الأجنبية وعلى رأسها إنجلترا لتحقيق ذلك . ومن أهم الجمعيات التي ظهرت في مطلع القرن العشرين : الجمعية العربية الفتاة في باريس عام ١٩١١، وجمعية الإصلاح في بيروت عام ١٩١٢ وحزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة عام ١٩١٢، والمؤتمر العربي في باريس عام ١٩١٣، والجمعية العمومية الإصلاحية في بيروت عام ١٩١٣، وجمعية العهد عام ١٩١٤ (١٥) . وكان نشاطها موجه ضد حركة التتريك وسياسة المركزية في الحكم التي تبناها حزب الاتحاد والترقي بعد تغلبه على جمعية تركيا الفتاة (*) التي كانت

(*) تركيا الفتاة : أكبر الجامعات التركية الإصلاحية تأسست في عام ١٨٩٥ وقد اتسمت سياستها بالاعتدال، ولا سيما تجاه العرب ومن أشهر مؤسسيها أحمد رضا، وخليل غانم، وإبراهيم تيمور، اسحق سكوتي، عبد الله جودت، جودت عثمان، علي رشدي ويعد البعض هذه الجمعية إحدى روافد حزب الاتحاد والترقي الذي سرعان ما هيمن أعضاؤه عليها وعملوا على تبديل سياستها، ومن أشهر أهداف هذه الجمعية التي أعلنتها إصلاح وترقي الإمبراطورية العثمانية بمنأى عن أي تعصب عرقي أو ديني مع الاستعانة بالنظم الأوربية الحديثة في تقويم وإصلاح حال البلاد . وقد حال الأعضاء الماسونيين واليهود من أمثال مدحت شكري، وإسماعيل جنبلاط وعما نويل قراصو، وجاويد بك بين الجمعية وتحقيق أهدافها وعملوا على تطبيق سياسة التتريك على الولايات العثمانية بما في ذلك الولايات العربية باعتبار الجنس الطوراني أفضل الأجناس، واللغة التركية أرقى اللغات وذلك في الفترة من عام١٩٠٨ حتى عام ١٩١٨ ومن مظاهر ذلك اشتراطهم على مرشحي (مجلس المبعوثان) العثماني إجادة اللغة التركية وقد كان عدد المقاعد ٢٧٥ قسموا على ١٣٧ مقعداً للأتراك و٦٥ مقعداً للعرب و٧٣ مقعداً للعناصر غير التركية والعربية، وفي عام ١٩١٢ حصل أعضاء الاتحاد والترقي على ٢٦٩ مقعداً في مقابل ٦ مقاعد للعناصر غير التركية بما في ذلك العرب . ومنذ عام ١٩١٣ خضعت سياسة الدولة العثمانية وولاياتها لسياسة ديكتاتورية عسكرية قادها ثلاثة رجال هم أنور بيك وطلعت بك وجمال بك وقد نكل الأخير بالعرب وصلبهم على جذوع النخل أثناء الحرب العالمية الأولى وعلى رأسهم عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥ — ١٩١٦) رئيس المؤتمر العربي الأول بباريس .

متفهمة لمطالب العرب وتنادي بسياسة اللامركزية تجاه الولايات العثمانية .

أما ثورة العرب فقد خاض غمارها الشريف حسين (١٨٨٦-١٩٣١) ضد الأتراك بمساعدة الإنجليز ونصب نفسه ملكاً على الحجاز وعين ولده عبد الله أميراً على شرق الأردن وابنه فيصل ملكاً على العراق تحت الانتداب البريطاني وسرعان ما انكشفت مؤامرات إنجلترا وفرنسا وروسيا على الدولة العربية بإعلان معاهدة سايكس بيكو عام ١٩١٦ عقب ثورة العرب ثم وعد بلفور عام ١٩١٧ وعملت المنظمات الصهيونية بمساعدة الإنجليز على إبعاد مصر عن الحركة العربية . فقد أيقن العرب أن من المستحيل تحقيق حلمهم بإقامة دولة عربية موحدة [١٦]. بيد أن الشبيبة من أعضاء الجمعيات الوطنية في سوريا ولبنان لم يفتر حماسهم ولم ينقطع رجاؤهم في تحقيق الوحدة العربية. وانصرفت مساعيهم هذه المرة إلى مصر لما تتمتع به من قوى اقتصادية وسياسية آنذاك، وموقع استراتيجي متميز وذلك بعد قناعتهم بعدم جدوى الكفاح المسلح ضد قوات الانتداب أو إعادة الرابطة العثمانية وتيقنهم من أن سبيلهم هو تهيئة الرأي العام المصري بخاصة لقبول فكرة الوحدة وكان على رأسهم قسطنطين زريق، وعبد الله العلايلي ومحب الدين الخطيب، وأمين الريحاني، وعزة دروزة، وسامي الكيالي، وفيلكس فارس وساطع الحصري [١٧]. ولم يكن مطلبهم سهلاً ميسوراً وذلك لغيبة الشعور القومي العربي في مصر على الصعيدين الرأي العام القائد والرأي العام التابع: فلم يكن الملك فؤاد (١٨٦٨-١٩٣٦) - الذي تولى حكم مصر (١٩١٧-١٩٣٦) - اي ميل نحو العرب، فأصوله وثقافته وانتماءاته حالت بينه وبين التفكير في عقد أي رابطة تربط بين مصر وبين البلدان الشرقية أو العربية . وذلك على العكس من سلفه عباس حلمي (١٨٧٤-١٩٤٤) الذي سعى لتحقيق حلم أجداده في إقامة خلافة عربية وأظهر بعض الميل للثورة العربية [١٨] ولم يكن من مصلحة الإنجليز - بطبيعة الحال في الفترة ما بين الحربين - وحدة العرب أو تآزرهم في ظل اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور .

ذلك فضلاً عن عدم قناعة قادة الفكر المصري وعلى رأسهم لطفي السيد وسعد زغلول إلا بالقومية المصرية ولم يشغل بالهم سوى قضايا الاستقلال والدستور وبعث الوعي الوطني في الجمهور، وقد سخر الأخير من فكرة الوحدة العربية بقوله (إذا جمعت صفراً إلى صفر فماذا تكون النتيجة ؟) [١٩] .

ذلك فضلاً على ارتياب شيوخ الأزهر في بواعث ثورة العرب ويأسهم من تحقيقها ولا سيما بعد غدر الإنجليز بقادتها في الحجاز وسوريا وخلعهم لعباس حلمي لتأييده لها .

فعلى الرغم من ميل بعض المجددين لفكرة الخلافة العربية من أمثال على يوسف (١٨٦٣-١٩١٣) وعبد الوهاب عزام (١٨٩٣-١٩٥٩) فلم تحظ هذه الدعوة بأي تأييد من الرأي العام التابع المفعم بفكرة الوطنية المصرية، ولا عند شبيبة المثقفين المشتتين بين دعاة الفرعونية ورابطة البحر المتوسط والجامعة الإسلامية وغيرها من الدعوات التي حالت بين مطلب الشوام من دعاة القومية العربية وبين استجابة المصريين لهم أول الأمر [٢٠].

ولا نكاد نلمح أثراً ملحوظاً لفكرة الوحدة العربية في مصر إلا في العقد الرابع من القرن العشرين فلم تطرح فكرة الوحدة في فترة العشرينات على مآدب المثقفين في مصر إلا عرضاً فنجد صحيفة الهلال تطرح استفتاء في أكتوبر عام ١٩٢٢ عن نهضة الشرق العربي وجاء فيه :-

(هل تعتقدون أن نهضة الأقطار العربية قائمة على أساس وطيد يضمن لها البقاء أم هي فوران وقتي لا يلبث أن يخمد ؟). (هل تعتقدون بإمكان تضامن هذه الأقطار وتآلفها - ومتى- وبأي العوامل، وما شأن اللغة في ذلك ؟) .

وقد أعربت إجابات المفكرين المتباينة عن ضعف الشعور القومي وأكدت ذلك الأسئلة التي طرحتها نفس الصحيفة في استفتائها الثاني عام ١٩٣١ (مصر : هل هي عربية، أم تنتمي للعالم الغربي ؟).

(وهل توجد حضارة عربية تكونت كمحصلة لاتصال المصريين بالعرب الفاتحين علماً بأن حضارة الشعب المصري ذات أصول سامية ؟).

بيد أن إجابات المثقفين في الاستفتاء الأخير كانت اكثر حماساً ووعياً بتلك الروابط التي أكد عليها الشوام في كتاباتهم وأحاديثهم وهي وحدة اللغة والثقافة والتاريخ والعرق والمصالح السياسية المشتركة والمكان والمصير، وقد شهد العقد الرابع من هذا القرن – كما ذكرنا – العديد من المطارحات والمحاورات على صفحات المجلات وفي المجالس الخاصة والعامة، حول طبيعة الوحدة العربية ووسائل تحقيقها، وموقف الدول الأوروبية منها، ومدى اتفاقها أو تعارضها مع الطبائع القومية للشعوب المتحدة، وواجب العرب نحو فلسطين، وموقفهم من حركة هجرة اليهود إليها، وكيفية التصدي للجمعيات الصهيونية الاستعمارية .

وقد فطن دعاة الوحدة العربية من المفكرين اللبنانيين والسوريين والعراقيين إلى صعوبة تحقق الوحدة السياسية في ظل الانتداب وقنعوا بترغيب الرأي العام في وحدة ثقافية واقتصادية ويبدو أن هذا الراي قد لاقى قبولا من ساسة الغرب المتتبعين لهذه الدعوة منذ نشأتها الأمر الذي يفسر عدم معارضة الإنجليز في مصر لفكرة الوحدة العربية في هذا الوقت، وتخصيص بعض الإذاعات الأوروبية أقساماً لبث برامجها باللغة العربية – ذلك فضلاً على حرص بعض دور الصحف على إصدار نشرات باللغة العربية لنقل أخبار العرب ومناقشة قضاياهم [٢١] . وقد لعبت الجمعيات الأدبية – مثل جمعية مصر الفتاة التي تأسست عام ١٩٣٢ وكونها احمد حسين (١٩١١-١٩٨٢) وفتحي رضوان على غرار جمعيتي تركيا الفتاة والعربية الفتاة [٢٢]، وجمعية الوحدة العربية التي تكونت عام ١٩٣٦ من بعض المثقفين المصريين والسوريين واللبنانيين وراسها أسعد داغر (١٨٨٨-١٩٥٨) [٢٣]، وجمعية الرابطة العربية بالقاهرة والإسكندرية التي رأسها محمود بسيوني وكان فيلكس فارس من أبرز دعاتها ذلك فضلاً عن الجمعيات الثقافية التي دعت لتوحيد المناهج التعليمية للبلدان العربية ومن أظهر روادها محمد حسين هيكل، ومحب الدين الخطيب، ومحمد العشماوي [٢٤] دوراً كبيراً في توعية الراي

العام المصري وتوجيهه . ونجحت في إقناعه ان (مصر للعرب، والعرب لمصر، أن عروبة مصر حقيقة تؤيدها الواقعات التاريخية، ان مصر الفرعونية وسوريا الفينيقية وفلسطين الكنعانية واليمن الحضرمية والعراق البابلية عرب باللغة والتاريخ ووحدة المصالح والمصير، ان إحياء الإمبراطورية العربية بقيادة مصر هو الأمل المعقود والهدف المنشود) [٢٥] .

وليس أدل على نجاح هذه الجهود من مناقشة قضية فلسطين في مجلس الشيوخ المصري عام ١٩٣٧ وذلك باعتبار مصر إحدى الدول العربية، وكذا دفاع وزير الخارجية المصري واصف بطرس غالي باشا في نفس العام عن عرب فلسطين في عصبة الأمم، واخيراً تراس على ماهر – رئيس الديوان الملكي المصري آنذاك – وفد العرب في مؤتمر لندن الذي عقد عام ١٩٣٩ لمناقشة القضية الفلسطينية [٢٦] .

والجدير بالذكر أن الغرب لم يعبأ بنمو الوعي القومي العربي واعتبر ما حدث مظهراً من مظاهر المراهقة السياسية ولوناً من دروب اليوتوبيا الفلسفية ويرجع ذلك لتيقنه من أن وجود اليهود في فلسطين، وبذور التغريب، والطائفية بلبنان، والشعوبية التي ألقى بها في التربة العربية سوف تحول بين الحالمين وتحقيق أهدافهم وأن الجهل وأهواء الساسة، ومطامع الزعماء، وشعارات مزيفي الوعي من المثقفين المرتزقة كافية وحدها لتفكيك الروابط بين العرب وتشتيت جمعهم .

ويبدو أن فليكس فارس قد فطن إلى كل ذلك ولم لا وهو السياسي المخضرم الذي كان من دعاة جمعية تركيا الفتاة في أول عهدها ومن المباركين للدستور العثماني عام ١٩٠٨ [٢٧] - كما أشرنا في ترجمته - وهو كذلك المثقف الثوري الذي اعتنق مبادئ الثورة الفرنسية وظل طيلة حياته يناضل من أجل الحرية والعدالة والمساواة، وهو المفكر الماروني الذي أفنى عمره دفاعاً عن القومية العربية وكانت خطبه وقصائده المنبرية في الإسكندرية منذ عام ١٩٣١ عن الوحدة العربية علة شهرته [٢٨] .

فما برح يؤكد - مع رصفائه الشوام من دعاة القومية العربية -في كل كتاباته على أن رسالته التي اضطلع بها هي إيقاظ الروح القومي في الشعوب العربية وحس شبيبتها على إحياء مجد حضارتهم التليدة وبعث مبادئها وقيمها التي حاول المستعمر تزييفها بدفعهم إلى التنازل عن مشخصاتهم وانتحال الأعراف والعادات الغربية المعوجة، وبين أن دعوته للقومية العربية لا ترجع إلى عصبية عرقية أو جنسية كما هو حال دعاة الطورانية والعنصرية الغربية بل تستمد قوتها من تلك الروابط الثقافية التي جمعت بين المصري والشامي واليمني والفلسطيني والعراقي وسكان الجزيرة العربية في حضارة لم تقدم للبشرية إلا مكارم الأخلاق وأطرف الفلسفات وأرقى العلوم التي تحمل طابعها العربي ويقول (إن كلاً من سلالات العالم تنتفض الآن لتنبه ما يكمن في قومياتها من حوافز وهي تناوئ قوميتنا السامية، منزلتها منزلة تنحط عن مراتب الشعوب الآرية، فالأقوام المنتشرة في جزيرة العرب وفلسطين وسوريا ولبنان ووادي الفرات ووادي النيل وعلى الشواطئ الشرقية للبحر المتوسط وشواطئ البحر الأحمر تدمغا حضارات الغرب والعالم الجديد بطابع التواكل والخمول في حين أن القومية في الشرق العربي لا تقف تجاه السلالات المنكمشة على ذاتها في العالم موقف كتلة تبني وحدتها على المميزات الجسمية مفتشة عن الوحدة في الأنساب والعروق بل هي تبنيها على المميزات الروحية في حوافز أصبحت قطرة لكل سلالة قديمة توطنت هذه البلاد التي خشع عظماء العالم تحت سمائها الصافية وفوق أرضها المطهرة بدماء الشهداء من أجل الإخاء الإنساني والحق المطلق) (٢٩) .

وقد حرص فليكس في كتاباته وخطبه على الكشف عن مقومات الوحدة العربية فها هو يوضح في إحدى مرثياته وحدة الواقع والمصير والآمال التي تجمع بين سوريا ومصر، ويبين أن مساعيه للألفة بين أبناء النيل وأبناء دجلة والفرات لا يحتاج منه إلا أن يضع يده على فؤاده ليستشعر خفقات الدم العربي الذي يجري في شقيه شأن مصر وسوريا قلب العروبة النابض (٣٠) .

ويبين كذلك أن دعوته للاتحاد ليست من قبيل تعاطف الأخ لأخيه واحتياج المرء لذويه بل هي أبعد من ذلك وهي ترمي إلى الدفاع عن الوجود والزود عن الهوية وحماية الثوابت الثقافية من أعداء العروبة الطامعين في خيرات مصر والشام وفلسطين وسائر الشعوب العربية، والساعين إلى تفريق جمعهم ليسهل عليهم استئصال شأفتهم، وتناول كذلك المنافع الاقتصادية والسياسية التي سوف تعود على العرب إن اتحدوا، وأزاح الستار عن الأخطار والأهوال التي تنتظر المشرق العربي إذا تباطأ في الاعتصام بجبل العروبة ويقول (نحن وأنتم في قلب الشرق أمة واحدة إن تناكرنا في حاضرنا شد بنا إلى الاتحاد ما وراءنا من قبور وما أمامنا من مهود . بل شدت بنا الغرائز في حياتنا الاجتماعية والمصلحة في حياتنا الاقتصادية، فالقوة الجامعة أصيلة في القلب وتحت اللسان والقوة المفرقة دخلية من هوس مضلل وجهل فاضح معيب أفليست لغة الجنان في كل الشرق العربي أجنحة ما في هذه البلاد بأسرها من خطرات العواطف والأفكار، وهل الأمهات تحت ظلال الأرز وعلى ضفاف بردي و الدجلة والفرات ينشدن فوق الأسرة غير إنشاء نبات النيل لأبنائه الباسمين على أبواب العهد المنتظر . ما الذي يكون وحدة الأمم غير الافتخار بأمجاد واحدة في التاريخ والتطلع إلى عظمة آتية في ما يترك الأحياء من ذاتيتهم للأجيال المقبلة) [٣١]. ويقول في موضع آخر (أن الأمم المجتمعة إلى الاعتلاء على سلم الجهاد الأدبي والمادي لا بد أن تسير أجزاؤها فئة تتقدم فئة فإن مد المتقدم لمن وراءه يد المعونة بلغ الجميع القمة ظافرين وأن ترافس الصاعدون تحتم عليه السقوط وكان أرفعهم مقاماً أشدهم تألماً في انحداره أن المشعل الأقوى توهجاً في الشرق هو في يدكم يا أبناء النيل فأمدوا مشاعلنا المتضائلة في لبنان وسوريا ليمتد هذا التوهج إلى ما ورائنا وحولنا من شعوب) [٣٢] .

وقد حرص فليكس فارس على فضح أغراض المستعمرين في مصر وسوريا ومرامي اليهود والطورانيين من إحيائهم للنعرات الشعوبية في

الأقطار العربية فحمل بقلمه ولسانه على مروجي فكرة الفرعونية والفينيقية، ولم تكل أنامله من تسطير المقالات ولم يجف حلقه من الخطابة في نوادي ومقاهي وطرقات الإسكندرية موضحاً للمسلمين والمسيحيين خطر مثل هذه الدعوات على الكيان العربي ويقول (هذه حالكم وحالنا من الوجهة الاجتماعية، أما أنتم ونحن من حيث وجودكم على ضفاف النيل ووجودنا على الضفة الثانية من البحر المتوسط وقد أصبحنا نحن بلداناً يتوهم بعض أبنائها أنهم على قوميات مستقلة تتزاحم وتتنافس فإنني لا أجد مثالاً أورده عنا ينطبق علينا كلنا إلا مثل الأخوة مات عنهم الأب الجامع الشمل بالنسب الشريف العريق القدم فتفرقوا على أرض ميراثه المقتسم وداموا أخوة يتساندون ويتناصرون حتى لعبت بينهم خطرات الحظوظ ففاضت بالخيرات أرض بعضهم وأجدبت أرض الآخرين، فأصبح العاثر بينهم يفاخر بانتسابه إلى الواثبين السابقين في حين أن هؤلاء ينكرون انتساب المقصرين إليهم) [٣٣] .

وكان يأسف على بعض رجالات الفكر والأدب في الأقطار العربية تملقهم للمستعمر وانخداعهم بأقواله وشعاراته . فقد عاب على بني ملته من المارونيين واللبنانيين تنصلهم من العروبة، وتكالبهم على موائد الغرب طمعاً في الرقي والتمدن متناسين أن الغرب لا يلقي لأمثالهم من المتطفلين إلا الفتات ماسكاً بالعصي ليؤدب من يطلب المزيد .

وأكد أن مطلب العرب من العلم والمدنية لن يتأتى لهم هبة أو استجداء بل عملاً وكداً واجتهاداً، وما عليهم إلا أن يقتفوا أثر أسلافهم يوم كان اتحادهم وتكافلهم وتعاونهم سر قوتهم وعزهم وتقدمهم ويقول (هكذا نحن نقف صفاً طليعته مصر ووراءها لبنان ووراءه سوريا ووراءها القبائل المتوغلة في أرض الشرق العربي إلى أطراف بحر الرمال، وقد أصبح القوى منا يرى في أخيه الضعيف إذا أم داره دخيلاً يستنكر عطفه وولاءه .

لقد قال البعض منكم في مصر - إننا أبناء الفراعنة، ولنا تاريخنا

المستقل ومجدنا المتغلغل ما وراء التاريخ الحديث، وقال بعضنا في لبنان - نحن أبناء المردة، شعب لا ينتسب إلا إلى نفسه فما لنا ولمن يقفون وراءنا من الشعوب، وقال بعضنا في سوريا - نحن أبناء المدنية القديمة فما لنا وللبداوة وشؤونها ووقفت القبائل بعضها إزاء البعض الآخر يتنصل قويها من ضعيفها ومتقدمها من متأخرها ان الأمم التي تسكر المتقدم فيها عزة حوالة إنما تستند إلى زائل متخلية عن دائم ... أيها الأخوة قبل أن بارحت لبنان إلى أرضكم، سمعت أحد اللبنانيين يقول معتزاً أن لبنان قد بلغ درجة من الرقي يجب عليه وهو عليها أن يدير ظهره نهائياً لآسيا ويتجه شطر أوروبا، فقلت له - أن الله قد أوجد لبنان مستقبلاً لشمس الشرق فإن هو أشاح بوجهه عنها امتنع عليه أن يكونه رأساً في الشرق إذ يصبح ذنيباً للجهة التي يستقبلها - أبى الله يا أبناء النيل أن تديروا للشرق ظهوركم وأنتم الرأس الأكبر لهذا النسر الذي لوت الدهور جناحيه ولكنها لم تحطهما) [٣٤] .

وتناول فيلكس الدعوة للفرعونية التي تبناها إسماعيل أدهم وغيره من المفكرين المصريين بالنقد والتحليل وذهب إلى أن رسوخ بعض العادات والتقاليد الفرعونية في ثقافة المصريين عبر العصور لا يعني عدم تفاعلهم مع الأطوار الحضارية التي مروا بها ولا يقوم دليلاً على إمكانية بعث حضارة الفراعين بكل ما فيها مرة ثانية وليس أدل على ذلك من تحول المصريين من الوثنية إلى اليهودية ثم المسيحية ثم إلى الإسلام واستبدالهم اللغة العربية باللغة الديموطيقية والهيروغيليفة .

وبين أن غرض إسماعيل أدهم من ترويجه لهذه الدعوة هو إبعاد مصر عن العرب وإيهام أهلها بأنهم أقرب للغرب في طبائعهم وتفكيرهم شأن الأتراك الطورانيين .

كما نزع فيلكس إلى أن كتابات إسماعيل أدهم في هذا المضمار لا تخلو من التناقض فكيف يطالب المصريين بتبديل هويتهم الفرعونية وانتحالهم الفكر الغربي مع تأكيده (أي أدهم) على أن مثل ذلك الأمر قد

فشلت فيه سائر الأمم التي تعايشت مع المصريين على مر العصور .

وانتهى إلى أن إسماعيل أدهم قد عجز في دعوته المصريين لاقتفاء الغرب عن تقديم الضمانات التي تحافظ على هويتهم الفرعونية من جهة وتدفعهم للرقي والتقدم من جهة أخرى . بل أراد أن يقذف بهم إلى هوة لم ينج منها بنو جلدة الأتراك ويقول (وانا لا أرى في حياة المصريين اليوم اثراً من الحضارة الفرعونية لا في الحياة العملية ولا في الحياة الأدبية، كما لا أرى من حضارة الفينيقيين في حضارة أهل سوريا ولبنان، وما تبقى من هذه الحضارات المستغرقة في القدم الأهرام ومعابد واعمدة وقصور وقبور) [٣٥] .

ويقول في موضع آخر (ما هي الفائدة التي يرجوها المناظر لمصر إذا هي انكرت إيمانهم وافسدت لغتها وتغنت على الأنغام الإفرنجية التي تتنافر مع ذوقها وحتى مع مخارج الفاظها، ورقصت أبناءها وبناتها متفاخذين متباطنين متناهدين ؟ [٣٦] .

وقد أدرك فليكس فارس قوة أثر الوازع الديني في توجيه الراي العام فراح يؤكد على أن الله لم ينظر إلى بلاد العرب إلا باعتبارها كياناً واحداً فجعلها مهبط رسالاته وموطن رسله وانبيائه، واعز أهلها وفضلهم عن الناس كافة، الأمر الذي يجعل من الوحدة فرضاً على كل من يؤمن بوحدانية الله، ويبتغي مرضاته وصالح أمته، ويكشف ضلال وتجديف كل من يدعو لفرقة العرب ويسعى لإضلالهم بالنحل الشعوبية ويحاول ربطهم بالعصابات الإلحادية ومن أشعاره في ذلك .

أما كان حول الطور شعب مبدد	وفي البيد أقوام تذل وأعبد
فحررهم، حتى تحررت الدنى	بأنوارهم، موسى، وعيسى،
منائر هذا الشرق ذروا شعاعكم	فقد طال ليل بالجهالة أربد
بعثتم من الشرق القديم بيانه	وأحييتم أمساً فكان لنا غد
شهدتم بأن الشرق أدرك نفسه	وأن ليس فيه مشرك وموحد

وأن إله الأنبياء جميعهم — هو الحق روح الكون لا يتعدد
ألا أيها النشء الجديد ليعرب — لك العلم الخفاق في الشرق
وما الشرق لولا ما ورثنا ثقافة — سوى طلل يهوى وبرج يهدد
ثقافتنا من عهد موسى لأحمد — معارج أرواح إلى الله تصعد
إلا أن سطراً أنزلت فيه آية — تبدد أوهام الحياة وتسعد
لخير لنا من بعلبلك وتدمر — ومن قمم الأهرام للنجم تنهد
وما هي إلا آي ظلم وذلة — منازلها في صفحة الدهر جلمد
وهل كان قبل الوحي إلا — وحشد تناديه السيط فيسجد
ليركع الآمون وباعال من يشا — فقد ماتت الأرباب تطغي وتحقد
هياكلها كانت أشد على البقا — إلا أعجب لمعبود يواريه معبد
فما زهو فرعون وفينيقيا ول — حضارات أقوام خلوا وتبددوا
لتسطو بتفريق علة وحدة إذا — نفاها فريق كان لله يجحد [٣٧]

ويقول في موضع آخر (أقيموا الحضارة الإنجيلية القرآنية المحررة في الغرائز الشرقية السامية تتبع خطواتكم الأمة المفرقة قبائل وشعوباً) [٣٨] .

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لآراء فليكس فارس العديد من الأمور منها : -

- أن الوحدة العربية التي كان يدعو إليها تتفق في أصولها إلى حد كبير مع مفهوم القومية " Nationalism " الذي ظهر في أوروبا في القرن الثامن عشر وهو جملة العوامل المعنوية التي تربط جماعة إنسانية وتضمها في إطار واحد وتعرف هذه الجماعة باسم الأمة [٣٩] . ويبدو ذلك بوضوح في حديثه عن مقومات الوحدة (وحدة الجنس، اللغة، المعتقدات والتقاليد، التاريخ، الهدف والمصير) وهي موافقة في جملتها للأسس التي قامت عليها القوميات الأوروبية في القرن التاسع عشر [٤٠] الأمر الذي يؤكد وعيه

السياسي وينأى بدعوته عن التعصب الجنسي والديني :-

فقد عاب على الأتراك تعصبهم الجنسي، وأسف على ميل بني ملته من المارونيين إلى الغرب دون العرب وأكد على فكرة التآخي الديني في ظل العروبة . الأمر الذي يتعارض تماماً مع الدعوات الإلحادية التي تبنتها القومية الطورانية — التي كان يدعو إليها إسماعيل أدهم كما سنبين بعد قليل — ويكشف عن مدى تأثره بدعوة الكواكبي للقومية ذات المسحة الدينية ودعوة نجيب العازوري ذات المسحة السياسية العرقية وقدرته على الجمع بين دعوتيهما في سياق واحد أكبر تقدماً وأبعد طموحاً ذلك على الرغم من عدم عنايته بوضع تصور للإمبراطورية العربية التي كان يدعو إليها الأمر الذي اهتم به الكواكبي والعازوري وكأنه قنع بدور الداعية لهذه الوحدة دون التخطيط والتنصير .

فقد حاكى الرجلين في ضرورة التخلص من رابطة الخلافة العثمانية الظالمة، وإقامة إمبراطورية عربية علمانية،- تقوم على الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية - وكذا في دعوتهما لإصلاح حال اللغة العربية - باعتبارها الركيزة الأولى للقومية - والتسامح بين الطوائف الدينية في الإسلام والمسيحية، واقرهما كذلك على أن تخلف العرب يرجع إلى عزلتهم الحضارية وتفشي الجهل فيهم، وكان أميل للكواكبي في إيثاره سبيل التنوير وتوعية الجمهور لتحقيق الوحدة العربية عن الثورة التي دعا إليها العازوري، وكان أقرب للكواكبي أيضاً في موقفه النقدي من ثقافة الغرب وانتقاء الأسس التي تقوم عليها الدولة العربية[1] .

— إن نقد فليكس فارس للقومية المصرية والعصبية الفرعونية التي كان يروج لها محمد حسين هيكل، وأحمد زكي أبو شادي، وتوفيق الحكيم، ومحمد عبد الله عنان في فترة الثلاثينيات لا ترجع إلى تعاطفه مع فكرة الوحدة العربية كيوتوبيا إصلاحية، ولا ترد إلى قوة الوازع الديني الذي

يعد مثل هذه النزعة شكلاً من أشكال الردة إلى الوثنية . بل تعود إلى وعيه السياسي وخبرته العملية :

فقد فطن إلى أن الدعوة للفرعونية واحدة من الاعيب الطامعين في الأمة العربية وأذنابهم شأنها في ذلك شأن الدعوة للطورانية ولا ترمي إلا لفرقة العرب . وعلى الرغم من تسليمه بأصالة بعض العادات والتقاليد الفرعونية في المجتمع المصري نجده يؤكد على أن الروح الجمعي وحده لا يكفي للرابطة القومية، في حين وجود روابط أقوى كاللغة والتاريخ ... الخ تجعل المصريين أقرب إلى العرب منهم إلى أسلافهم الفراعين . ويضيف على ذلك أن دعاة الفرعونية لا يمكنهم إنكار أثر البيئة والثقافات المختلفة التي تحول بينهم وبين الارتداد إلى الفرعونية وإن بعثت من جديد . ولعله أراد التمييز بين الوطنية والقومية والإقرار بوجودهما معاً وعدم التعارض بينهما .

وسوف يتضح ذلك في رده الختامي على كتابات أدهم التي سوف نعرض لها بعد قليل .

- يمكننا أن نلاحظ كذلك مبلغ الأثر والاتفاق بين فليكس فارس وساطع الحصري (١٨٨٣-١٩٦٨) في الأسس التي أقام عليها الأخير دفوعه وأسس دعوته للوحدة العربية خلال مساجلته مع طه حسين عام ١٩٣٨ على صفحات مجلة المكشوف والرسالة والهلال وهي معاصرة لمساجلة فليكس وأدهم . ومنها أن دعوة المصريين للانضواء تحت راية العروبة لا يعني حثهم على التنازل عن مصريتهم بل يسألونهم أن يضيفوا إلى شعورهم المصري الخاص شعوراً عربياً عاماً . وأن يعملوا للعروبة بجانب ما يعملونه للمصرية. وأن بعث الفرعونية محال من الناحية العملية فليس من اليسير بعث نظم الحكم والدين واللغة وشتى مظاهر الثقافة الفرعونية في العصر الحديث لعدم جدواه في ضوء التغيرات الحضارية وصعوبة إقناع الجمهور بتخليه عن مشخصاته الجديدة التي انتحلوها من العرب ألا وهي الدين واللغة .

أما فخر واعتزاز المصريين بآثار أجدادهم فهذا مالا يجرؤ احد على معارضته بل إن العروبة تعمل على تزكية الروح الوطني بجانب الروح القومي . وأن مطلب الوحدة مع مصر ليس من باب رابطة العواطف بل رابطة المنافع المتبادلة، وأن الثقافة هي أولى الروابط التي يجب على دعاة الوحدة العمل على تحقيقها [٤٢] .

– إن اتخاذ فليكس فارس من الوازع الديني سبيلاً لدعوته يرجع إلى أمرين :-

أولهما تأثره بالأستاذ الإمام محمد عبده الذي ما برح يؤكد أن المقدمة الأولى لأي إصلاح يرجى في الشرق يجب أن تكون دينية وذلك لأن الدين في رأيه هو مفتاح النعيم والجحيم معاً، وعهدة الفلاح ترجع إلى قدرة وبراعة من يمسك بهذا المفتاح .

وثانيهما يرد إلى رغبته في استعماله رجالات الأزهر الذين رغبوا عن الوحدة العربية انتصاراً منهم للوحدة الدينية وأملاً في بعث الخلافة الإسلامية من جديد .

– ولا يؤخذ على فليكس فارس سوى تجاهله للقضية الفلسطينية في دعوته للوحدة العربية والأخطار الصهيونية الأمر الذي اضطلع به خليل السكاكيني (١٨٧٨-١٩٥٣) .

– وكان وراء تعاطف الرأي العام مع فكرة الوحدة العربية في العشرينات . إذ راح يجوب الصحف دفاعاً عن حقوق الفلسطينيين موضحاً الخطر اليهودي الذي يهدد الكيان العربي مستنفراً الرأي العام المصري لمؤازرة الشعب الفلسطيني والعمل على إنقاذه من محنته .



إسماعيل أدهم ويهود الدونمة والقومية الطوارنية ..

يجمع المؤرخون للدولة العثمانية ولا سيما المعنيون منهم بدراسة التاريخ السياسي للأتراك العثمانيين على أن فكرة القومية الطوارنية لا يوجد لها أي أثر عندهم منذ كانت دولتهم مجرد إمارة سلجوقية على حدود الدولة البيزنطية نحو عام ١٢٨٢ وأن انتماءاتهم الإسلامية قد حالت بين ظهور أي نزعة عرقية حتى منتصف القرن التاسع عشر [٤٣]. وتدلل على ذلك الألقاب التي لقب بها العثمانيون سلاطينهم (سلطان الغزاة والمجاهدين، خاقان البرين والبحرين، خادم الحرمين الشريفين، خليفة المسلمين، سلطان العرب والعجم [٤٤] وأن صفة تركي كان لا يوصف بها حتى عام ١٨٥٦ إلا السوقة والدهماء والرعاع والسذج من الناس (بي ادراك) أي المحرومون من الإدراك وأن الأدب العثماني الرفيع هو الموشي بالألفاظ العربية والفارسية . أما دونه من الفولكور التركي فكان ينعت حتى مطلع القرن العشرين بفاكهة العوام الفاسدة [٤٥] وذلك لعزوفه عن اللغة العربية وقواعدها وأوزانها الشعرية، واقتصاره على الألفاظ التركية (ووزن البنان) في النثر والشعر [٤٦].

ذلك فضلاً عن قناعة العثمانيين بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الإسلامية حتى أخريات القرن الثامن عشر وقبيل عصر التنظيمات .

ويرجع جل المؤرخين ظهور النزعة القومية التركية وفكرة الطورانية العرقية إلى عدة أسباب أهمها :-

- الاتصال المباشر بالنزعات العلمانية والفلسفات الوضعية والاتجاهات السياسية الأوروبية الحديثة منذ مطلع القرن الثامن عشر حيث ظهور الجمعيات السرية على رأسها المحافل الماسونية [٤٧] .
- تأليف جمعية الاتحاد والترقي السرية بعد عصر التنظيمات نحو عام ١٨٨٩ من

التغريبيين الأتراك ويهود الدونمة التي كانت تدعو لفصل الدين عن الدولة[48]، واقتفاء النظم الأوروبية في الحكم بدلاً من نظام الخلافة الإسلامي، واتباع أسلوب التحديث في النهضة بدلاً من الإصلاح والتجديد [49].

- ظهور الحركة الطوارنية على يد مؤينر كوهين الملقب بمؤنس الب، وضيا كوك الب [50]، وفون لاقوك، ولانون قاهون، وخالدة أديب، ومحمد أمين وغيرهم من يهود الدونمة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكانت تهدف إلى رد العثمانيين لجذورهم التتارية، والإعلاء من شأن الجنس الطوارني على غيره من الأجناس واعتبارهم أصل كل الحضارات الإنسانية، وتمجيد جنكيز خان وأثيلا وغيرهما من قادة التتار والمغول الذين قهروا الممالك وزلزلوا العروش، والتأكيد على أن تخلف تركيا يرجع إلى اعتناقها الإسلام واقتفائها نظمه وتعاليمه، والعمل على تتريك الولايات العثمانية ولا سيما سكان الأناضول والشراكسة والعمل على إضعاف العرب والحيلولة دون وحدتهم لصعوبة تتريكهم - لاعتزازهم بعصبياتهم ولغتهم - من جهة وتأمين الحدود التركية من جهة أخرى [51].

وإقناع الأتراك بأنهم من جنس آري مغاير للعرب الساميين ومن ثم يجب عليهم الانتماء إلى بني جنسهم من الأوربيين وخلق رأي عام معاد للعرب متعاطف في الوقت نفسه مع اليهود وذلك عن طريق الصحافة ومصانعة الاتحاديين الأمر الذي اضطلع به قراصو، وموئير كوهين، وابراهام غالانتي وكلهم من يهود الدونمة الأتراك . وتوملي دافيد، وليون كاهون، وارمينيوس فاميري وهم من يهود الغرب . وقد كتبت خالدة اديب أثناء الحرب العالمية الأولى أوبرا (رعاة كنعان) تمنت فيها قيام دولة يهودية في فلسطين [52] . وقد نجح فرع القابانجية من يهود الدونمة - أي المندس في صفوف حزب الاتحاد والترقي - في توطين اليهود في فلسطين تدريجياً في الفترة بين الحربين .

والتخطيط لإضعاف اللغة العربية في تركيا وولاياتها وقد دعت إلى ذلك

جمعية (ترك اوجاغي) اي العائلة التركية، و (ترك بلكيشي) اي العلم التركي و (تورك درنكي) اي الجمعية التركية وغيرها من الجمعيات التي رغبت الراي العام في بعث الثقافة التتارية بكل مظاهرها ودراسة التاريخ التركي المغولي القديم وإذاعة الأناشيد القومية التي تربط الأتراك بهذا الماضي منذ منتصف العقد الأول من القرن العشرين [٥٣] .

وسوف نتناول موضوع تتريك اللغة بشيء من التفصيل فيما بعد . واخيراً اضعاف الجيش العثماني لتسهيل مهمة الأوروبيين في الاستيلاء على الولايات العربية بعد تكبيل ولاتها بالديون . والتآمر على السلطان عبد الحميد لعدم موافقته على توطين اليهود في فلسطين وذلك عن طريق جمعية الاتحاد والترقي التي دعت في مؤتمر الأحرار العثمانيين الذي عقد في باريس عام ١٩٠٢ إلى تقسيم الدولة العثمانية إلى حكومات مستقلة استقلالاً ذاتياً على أساس عرقي قومي، والاستعانة بالدول الأجنبية للتخلص من قيود الخلافة العثمانية وتنظيماتها، وتطبيق النظم الديمقراطية العلمانية في تركيا وذلك بتشجيع من اليهود وعلى رأسهم ايما نويل قراصو [٥٤]. ثم إعلان الجمهورية على يد الغازي كمال أتاتورك .

وقد عبرت كتابات إسماعيل أدهم عن إيمانه العميق بالحركات الطوارنية وأهدافها، ويبدو ذلك بوضوح في عصبيته العرقية،ونعرته القومية، وحطه من شأن العرب، وإعلائه من قدر الأتراك وحضارتهم، واقتفاء اثر يهود الدونمة في تنمية الروح العرقي والجنسي والوطني في الولايات العربية من جهة، والسخرية من فكرة الوحدة العربية من جهة ثانية، وتغريب الرأي العام القائد في مصر وسوريا على وجه الخصوص من جهة ثالثة وتزييف الوقائع التاريخية للتواجد اليهودي في فلسطين من جهة رابعة ويبدو أن نشر مثل هذه الأراء في الرأي العام المصري في هذه الفترة بالتحديد (١٩٣٥-١٩٤٠) لم يكن وليد الصدفة بل كان متعمداً ومخططاً له .

فقد شعرت الجمعيات الصهيونية (*) [55] في مصر بحاجتها لمن يعمل على استبعاد الرأي العام المصري عن الصراع العربي الصهيوني في فلسطين، واستمالة المثقفين المصريين وكسب تأييدهم لجانب اليهود، سواء بإصدار صحف مشتركة أو التسلل داخل الصحف المصرية أو الضغط على الصحافة الوطنية بالأساليب الاقتصادية (الإعلانات والاشتراكات) وأخيراً التصدي المباشر للصحف المصرية التي قامت بفضح الأهداف الصهيونية وتنبهت إلى الخطر الصهيوني منذ وقت مبكر [56]، وإحباط مساعي دعاة الوحدة العربية -

---

(*) ظهرت الجمعيات الصهيونية في مصر عام ١٨٩٦ عقب رفض السلطان عبد الحميد مشروع استيطان اليهود في فلسطين ، وتعد جمعية بركونيا أولى الجمعيات اليهودية التي دعت إلى الحركة الصهيونية في القاهرة وذلك عن طريق عقد الندوات والمحاضرات والكتابة في الصحف وتأسيس فروع لها في المدن الكبرى المصرية وكان شاغلها الأول هو تهيئة الرأي العام لقبول فكرة الاستيطان اليهودي في فلسطين وتعد جمعيتا بني صهيون التي تأسست عام ١٩٠٨ وزئير زيون التي تأسست في العام التالي من أوائل الجمعيات الصهيونية في الإسكندرية وقد تزايد عدد المهاجرين اليهود من بلاد الشام إلى الإسكندرية على إثر تحريم الوالي العثماني النشاط الصهيوني هناك عام ١٩١٥ ، وتعد فرقة راكبي البغال اليهودية النواة الأولى للجماعات المنظمة التي نزحت إلى فلسطين عام ١٩١٨ بعد تنظيم صفوفها بالإسكندرية ، وفي نفس العام أسس ليون كاسترو أولى فروع المنظمة الصهيونية في مصر ، وكانت صحيفة المجلة الصهيونية التي تأسست في نفس العام لسان حال المنظمة والأداة الفعالة لنشر أهدافها وجمع التبرعات من يهود الإسكندر على وجه الخصوص ، وقد عملت المنظمة على خلق روابط ثقافية بين المصريين واليهود وذلك بإيفاد يهود مصر إلى فلسطين لتلقي دورات دراسية في الفكر الصهيوني يعودون بعدها إلى مصر وقد أصبحوا كوادر قادرة على نشر هذا الفكر وترويجه ، وقد ازدهر نشاط الجمعيات الصهيونية في الإسكندرية في فترة الثلاثينيات لمجابهة دعاة الوحدة العربية الذين اتخذوا من القضية الفلسطينية سبيلاً لبث الروح القومي العربي في المصريين وقد اتخذت من الدعوة (للفرعونية وثقافة البحر المتوسط) سبيلاً للرد على كتابات الشوام وخطبهم وقد اضطلع بهذه المهمة ألبير سترا سلسكي الذي أسس فرعاً لحزب التصحيحيين الصهيوني في مصر عام ١٩٢٩ وصحيفة الصوت اليهودي عام ١٩٣١ باللغة الفرنسية .

ومن أهم الصحف اليهودية التي صدرت باللغة العربية في الفترة ما بين الحربين صحيفة إسرائيل، ومجلة الاتحاد الإسرائيلي، ومجلة التليفون، وصحيفة الشمس، وصحيفة التسعيرة، ومجلة الطعيم، ومجلة الكاتب المصري .

الذين نشطوا في هذه الأونة ولا سيما بالإسكندرية - من وراء شخصية براقة مثل إسماعيل أدهم (أديب وعالم مسلم تركي) .

وذلك كله لخوف اليهود من الآثار السلبية التي سوف تنعكس على مصالحهم في فلسطين إذا ما نجحت فكرة الوحدة العربية تحت قيادة مصر .

فنجد إسماعيل أدهم يؤكد أن الدماء المصرية بعيدة كل البعد عن الدماء العربية، وأن الفتح الإسلامي لم يضعف العقلية الأرية المصرية المتميزة عن عقلية العرب السامية ومن ثم كان التفكير في أي وحدة بين مصر والعرب نذير لموتها ومن الخير لها أن تعمل على التخلص من أي أثر عربي أو شرقي في ثقافتها، ويقول (ومتى عملت مصر على تقطيع أوصال العقلية العربية بثورة كبيرة تتصل بمشاعر المصريين قبل عقولهم حتى تتمزق أوصال العقلية العربية كان للمصريين كيان مستقل تكيفه حسيب احتياجات الجيل وتلحقه بآثار المنطق الغربي فتدلف (أي تقرب) إلى الحياة الصحيحة على أساس من المنطق الإنساني الذي عرفه الغرب) [٥٧] .

ويمضي أدهم في نفس الطريق التي سلكها مؤينر كوهين في نشر الحركة الطورانية بين الأتراك فها هو يدعو للفرعونية ويذكر المصريين بأسلافهم وعراقة حضارتهم التي يجب عليهم إحياؤها بمنأى عن العرب الذين لم يصبهم منهم خيراً منذ الفتح الإسلامي لمصر ويقول (لقد وضح السبيل، والحياة فن له منطقه الصرف فإن كانت مصر تريد أن تحيا فالطريقة بينه ممهدة السبيل ولينظر أبناء مصر لفطرتهم وليرجعوا بطبيعتهم – وهي فرعونية – وليدرسوا السنن التي تتحكم في وجودهم وفي كيان المجتمع المصري وليعملوا على تغيير المقدر بما يتفق وصالح مصر وفائدة كيانها فالعلم والثقافة الغربية يجهزان أبناء مصر بمحراث قوي يشق لهم سبل الحياة . اعملوا يا أبناء مصر على التحرر من الكابوس العربي واعملوا للرجوع لطبيعتكم الفرعونية ولقحوا ثقافتكم التقليدية بأسباب الذهنية الغربية فتتغاير تلك إلى صور تتفق والعصر الجديد الذي دلف إليه العالم

المتمدن ... إن العربية والاتحاد العربي يا أبناء مصر لم يجدكم في ماضيكم خيراً ولن يجدكم في حاضركم ولا في مستقبلكم، فانفضوا غبار الجمود . والحياة بينة الطريق ممهدة لكم فادلفوا إليها بأقدامكم) (٥٨) .

ويقول معقباً على نقد فليكس فارس لأثر الفرعونية في ثقافة المصريين (أما ما أثاره مناظري الأديب فليكس فارس من اعتراض على قولي إن الحياة المعاشية التي يحياها المصري الآن تجري على غرار ما كان يحياه أسلافه الفراعنة فإنني لا أجد صعوبة في دفع اعتراضه فأقول وانا ارى في حياة المصريين اليوم أثراً من الحضارة الفرعونية في حياة الشعب المعاشية ... في أصول الري عند الفلاح المصري ونظام معيشته ومسكنه الريفي وجلبابه الأزرق وعادته وتواكله وانصرافه عن كل شيء لقطعة الأرض التي يزرعها، الشيء الذي لم يتغير في مصر منذ سبعة آلاف سنة مما يتضح للباحث من أبسط مقارنة بين فلاح اليوم في مصر الحديثة وفلاح أمس البعيد في مصر الفرعونية، الشيء الذي يثبت أن الثقافة التقليدية تقوم على أساس من الفرعونية من ناحيتها المعاشية وإذا قلت الفرعونية فإنما اعني أن وحدة الحياة المعاشية تتمشى في ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعوني ... أما من ناحيتها العقلية فهي فرعونية تكيفت تبعاً لها الثقافة العربية تكيفاً يتلاءم وما تحتاج إليه الثقافة الفرعونية في عهد الحكم الروماني من ملابسات، لتجاري فن الحياة في ذلك العصر) (٥٩) .

وذهب إلى أن اعتناق جل المصريين الإسلام وتحدث كلهم العربية لم يضعف فرعونيتهم الراسخة في وجدانهم والثابتة في عاداتهم وتقاليدهم المختلفة بطبيعة الحال عن تقاليد العرب ولغاتهم المحلية ويرى أنه من الخير لمصر الاندماج في الثقافة العالمية التي تحافظ على الطابع الوطني للشعوب في حين أن الرابطة العربية تسعى لطمس السمات والخصائص التي تميز أقطارها وتزيف هويتها ويقول (إن مصر الحديثة في خلجاتها ونبضات شعورها فرعونية، فإننا نصطدم بالواقع الذي لا يمكن إنكاره، وهو أن مصر

على ما انتابها من التغاير في صورها الخارجية لا تزال فرعونية في صميمها، وهذه الفرعونية قائمة في خلجات نفسها وصورة هذه الخلجات في خروجها عن النفس ... فإن مصر الإسلامية لم تطغ على مصر الفرعونية إلا في الظاهر، لأن ما انتهى إلى محيط مصر الفرعونية من العوامل التي قامت نتيجة للإسلام، وقعت تحت تأثير المحيط الطبيعي والاجتماعي لمصر، فلونتها بلونها المصري ... فهي عربية إسلامية في مظهرها، فرعونية في خلجاتها ووجدانها ... يجب أن نكون على جانب كبير من الحيطة والدقة في تناولنا الخصائص الفرعونية التي تقوم طبيعة الشعب المصري وتبعده اليوم عن العالم العربي ليستقل بحياة تتكافأ فيها طبيعته الفرعونية وقالبه العربي بالمدنية الغربية التي وجدت السبيل إلى محيطها) [٦٠] .

وانتهى إلى أن الوحدة العربية التي يدعو إليها فليكس فارس وهم لم يتحقق في الماضي ولن يتحقق في المستقبل ويدلل على ذلك بفرقة القبائل العربية بعد وفاة الرسول ﷺ وظهور العصبية القبلية عقب وفاة عمر بن الخطاب والحركات الانفصالية في عصر العباسيين وبين أن القوة وحدها كانت سبيل تحقيق النبي وخلفائه لوحدة العرب الذين لن ينتقلوا من طور بدواتهم إلى طور العمران وإقامة الممالك والدول ويقول (إن العرب لا يعرفون وحدة الدولة ولا يعيشون إلا عشائر وقبائل يغزو بعضها البعض وبالغزو تتحصل على الثروة بما يتبعه من الأمجاد والأسلاب) [٦١] .

أما عن تأثره بالنزعة الطورانية وتعصبه للجنس التركي فهذا أمر لا يحتاج لسند أو دليل فهو واضح في كل كتاباته بل نجده بين الحين والآخر يلح عليه بمناسبة وغير مناسبة فنجده يقول في معرض حديثه عن شاعر الترك عبد الحق حامد (١٨٥١-١٩٣٧) (السلالة التورانية التي يرد إليها العنصر التركي، وإن كانت من أقدم السلالات البشرية إلا أن الدور الذي لعبه العنصر التركي في التاريخ القديم لا يكافئ خصائصه وكفاياته السلالية الممتازة وسر هذا في نظري يرجع لكون السلالة التورانية وقد عاشت ألوف

السنين في سهوب آسيا الوسط فإنها خلصت بحاسة رسيسة في طباعها تدفعها لعدم الاستقرار) [٦٢] .

ونجده يصف همجية هولاكو بأنها طور من أطوار التحضر المعبر عن شجاعة الطورانيين وبأسهم في الحروب في حين أنه وصف بداوة العرب وحروبهم في الجاهلية بأنها خصلة دميمة وهمجية لا تتفق مع منطق التحضر والتمدن ويقول (هذه الطبيعة التي من خصائصها عدم الاستقرار خلص بها الأتراك من المحيط الذي كان يكتنفهم، وبهذه الخصائص عللت حيوية التورانية وما فيها من صفات الإقدام والشجاعة والقوة على التغلب على المكاره ومن هنا عاشت الشعوب التورانية قوى متحركة في صورة جيوش مؤلفة غير مستقرة وكان السيف والطعان سبيل التوران للحياة) [٦٣] .

ونراه يردد مزاعم ضياكوك ألب ومونيز كوهين وغيرهما من الطورانيين مؤكداً أن علة تخلف الأتراك العثمانيين هو اعتناقهم الإسلام وتأثرهم بثقافة العرب وأن خلاصهم لم يتحقق إلا بتقطيع كل ما يربطهم بالثقافة الإسلامية واعتناقهم كل ما يربطهم بالحضارة الأوروبية من جهة ويردهم إلى أصولهم الطورانية من جهة اخرى ويقول (لقد احتقر الأتراك العرب منذ دالت دولة الأخيرين وأصبح الأمر في يد الأتراك في العالم الإسلامي، ثم مالت شمس الأتراك للمغيب واضطروا بحكم احتكاكهم بالغرب أن يأخذوا عنهم صور مدنياتهم الارتقائية وان ينتهلوا من ورد ثقافتهم وكان أثر ذلك كبير - عند الأتراك - بجانب تدخل الأوروبيين في شئون تركيا بدعوى حماية الأقليات والدفاع عن مصالح رعاياهم إذ شعر كل المتنورين من أبناء تركيا أنهم باتوا من سير الزمن يطلون على عصر لا يبعد عنهم كثيراً، تتمزق خلاله أوصال إمبراطوريتهم ويفقدون فيه حريتهم فعكفوا على تاريخهم ... يستوحونه سر حاضرهم المظلم وخرجوا من ذلك وهم أصحاب ثورة على القديم الذي خرجوا به عاملين على تحرير العقول من تحكم عقلية المدرسة الإسلامية التي ألقوا عليها أسباب ضعف

تركيا في الماضي وانحطاطها في الحاضر . ورأوا ان ربط مقدراتهم بمقدرات بقية الشعوب الإسلامية كان من أهم العوامل في انحلال إمبراطوريتهم وأخذ شمسها طريقها إلى الغروب . ونحن إذا رجعنا معهم إلى أصول العلم دون المنطق أمكننا أن نحمل الإسلام بصورته الخفية التي كونت قراراته ما انصبت في تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب مسئولية ما أصاب تركيا في ماضيها) [٦٤] .

كما ذهب إلى أن حركة الاستنارة التي ظهرت عند بعض المفكرين العرب لا ترجع إلى اتصالهم المباشر بالغرب عن طريق الإرساليات الدينية التي نزحت إلى بلاد الشام من الغرب في القرن التاسع عشر والبعثات العلمية التي أرسلها محمد على إلى أوروبا فحسب بل ترد في المقام الأول إلى حركة التحديث التركية التي عكفت على ترجمة العشرات من الكتب الفرنسية والألمانية والروسية والإنجليزية إلى اللغة التركية التي كان يجيدها المثقفون العرب إجادتهم للغتهم الأصلية . ويعد الزهاوي خير نموذج لمدى استفادة العرب من الأتراك في نهضتهم الحديثة [٦٥]. ولعله يريد من ذلك إثبات أن الخلاص الحقيقي للعرب هو سيرهم على درب الثورة الكمالية نحو المدنية الغربية . فما برح يؤكد على أن الثقافة الشرقية الإسلامية هي الآفة الحقيقية التي عملت على تزيف الوعي الوطني عند السوريين والمصريين وحالت بينهم وبين أصولهم الحضارية العريقة، وبين أن الثورة الكمالية التي يدعو السوريين والمصريين لاقتفاء أثرها لا تسعى إلى تغريبهم والتنازل عن مشخصاتهم التليدة الفينيقية والفرعونية بل تساعدهم على بعث هذه الأصول شأن الأتراك الذين بعثوا حضارتهم الطورانية ويقول (ويمكننا ان نلخص القول في هذه الذهنية بأنها ثورة على عقلية المدرسة الإسلامية ورجوع إلى العقلية التركية في صميمها مع محاولة تطعيمها بالذهنية الأوروبية فإن القائمين بالانقلاب الحديث نشأوا من مدرسة ضياجوق ألب بك وتخرجوا فيها وهم ينظرون لإقامة تركيا استناداً على ما توحيه مباحثهم التحليلية

في طبيعة الأتراك) (٦٦) .

ويضيف في موضع آخر ان فكرة الوحدة العربية التي يحلم بتحقيقها بعض الأدباء العرب لا تعدو أن تكون رد فعل مباشر لحركة الاستقلال التركية التي سعت إلى قطع حبل الخلافة الإسلامية الذي كان يربط بين الأتراك والعرب ويقول (وسرعان ما كشف لهم - اي الأتراك - استنطاق الأثريين لآثار ما بين النهرين مدنية توارنية كانت المنبع الذي استقى من العالم القديم أصول حضارته وتشريعه وثقافته ولقد قابل العرب هذه الحركة من أبناء تركيا بما يقابلها فدعوا إلى فكرة العربية ووجدوا في تاريخ العرب ووحدة اللغة والأخيلة والشعور عند شعوب الشرق العربي ما يستمدون منه الأسس لدعوتهم . وواتت الفرصة خلال الحرب العظمى فخرجوا على سلطان الأتراك وساعدوا الحلفاء وكانوا بذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى تعجيل سقوط الدولة العثمانية) (٦٧) .

وإذا ما انتقلنا إلى انتماءاته اليهودية وخدماته التي قدمها للجمعيات الصهيونية . فإننا سوف نجدها واضحة وضوح نزعته الطورانية، وسنتبين ان خطرها على الوحدة العربية أكبر من دعوته للشعوبية .

فلم يقف قلم إسماعيل ادهم المناهض لفكرة الوحدة العربية عند حد الدعوة لإحياء الفرعونية في نفوس المصريين وبعث الفينيقية في نفوس اللبنانيين والسوريين . أو ترغيب الرأي العام في اقتفاء الثورة التركية التي بعثت مجدها الطوراني، وحدثت بالعلوم والفلسفات الغربية، ورغبت عن الثقافة العربية - كما بينا في الصفحات السابقة - بل تجاوز ذلك كله فراح بروج لمزاعم الصهاينة متخذاً من مجلة الشمس (*) (٦٨) بوقاً لاستنفار اليهود

(*) تعد مجلة الشمس من أخطر المجلات الصهيونية التي ظهرت في مصر عام ١٩٣٤ عقب توقف مجلة إسرائيل . وقد تظاهر محررها يعقوب المالكي بانتمائه و سياسة مجلته إلى الوطنية المصرية في حين أنها كانت تعمل في الخفاء لخدمة مصالح الصهيونية تسعى بطريق غير مباشر للدعاية للوطن القومي في فلسطين واستقطاب الرأي العام المصري لصالح الصهيونية وتثبيط انتفاضات الفلسطينيين التي بدأت =

- ولا سيما العرب منهم - للهجرة إلى فلسطين باعتبارها وطنهم الأول وميراث أجدادهم الذي استلبه العرب منهم فذهب إلى أن الإسرائيليين من اعرق أجناس السلالة السامية وان موطنهم الأصلي كان جنوب الفرات مستنداً في ذلك على كتابات المستشرق الإيطالي اغناطيوس جويدي (١٨٤٤-١٩٣٥) وغيرها من كتابات المستشرقين التي اكدت أن اليهود هبطوا من قفار شبه الجزيرة العربية واستوطنوا حوض نهري دجلة والفرات وحوض نهر النيل وذلك منذ عصر سحيق من عصور ما قبل التاريخ نحو ٤٠٠٠ ق.م بجانب الفينيقيين والكنعانيين . ثم عبروا إلى فلسطين واستوطنوها [٦٩] . ويقول (وفي هذه الفترة بين ٤٠٠٠ ق.م - ٣٠٠٠ ق.م هاجر أصول العبريين من جنوبي الفرات وعبروا الأردن إلى فلسطين ومن هنا عرفوا باسم العبرانيين من عبر نظراً لأنهم عبروا الأردن إلى فلسطين) [٧٠] .

ويقول في موضع آخر (لا يمكننا أن ننكر من وجهة تعرف الشعب الإسرائيلي ان أصول اليهود كانت بالعبرانيين في كلدانية) [٧١] (أي ارض الرافدين) ومن المثير للدهشة أن إسماعيل أدهم لم يكتف بجعل الإسرائيليين شركاء للكنعانيين والفينيقيين والفراعنة في استيطان المنطقة الممتدة من الفرات إلى النيل بل نزع يبرهن مع يهود الدونمة على أن لفظ عبراني يرد إلى أصل طوارني ومشتق من كلمة (ايبر) الأمر الذي يخرج اليهود من زمرة الساميين ويقول (ومن هنا تحرك باحثو الأتراك ليبرهنوا على أن العبرانيين ليسوا من الشعوب السامية وإنما هم من الجذع التوراني) [٧٢] .

ويقول في موضع آخر (نحن لا نرجح احد الظنين: ان العبرانيين ساميون ام تورانيون ؟ وإن كانت المباحث في التاريخ الإسرائيلي تميل لإثبات وجهة نظر الباحثين الأتراك في تورانية شعب إسرائيل) [٧٣] (ونحن لو بحثنا في آباء اليهودية الأول لأمكننا أن نجد الصلة بينها وبين الأصول التورانية مع

=

بحادثة البراق عام ١٩٢٩ وانتفاضة ١٩٣٣ ثم انتفاضة القسام ١٩٣٥ وأخيراً الثورة الفلسطينية عام ١٩٣٦ .

ابتعادها عن الأصل السامي فاسم (تارح) محرف عن (تاراخ) و (آذر) عن (آذر) التورانية بمعنى العالي ومنها اذربيجان بمعنى أكمة العظماء العالية لأن معنى بيجان (العلماء) [٧٤] .

غير انه يعود ويؤكد ان مسألة اصل اليهود مسألة فرعية لأن هدفه الأساسي الذي يصبوا إليه هو إثبات أن اليهود هم السكان الحقيقيون للأرض الفلسطينية ويقول (مهما يكن من اصل العبرانيين فمما لا شك فيه انهم رحلوا لأرض كنعان من أور الكلدانيين ونزلوا فلسطين) [٧٥] .

ويبدو أن حديث أدهم عن تاريخ استيطان اليهود في فلسطين لم يرض مطامع أصحاب مجلة الشمس . الأمر الذي دفع أدهم للحديث عن يهود مصر الذين صاحبوا موسى كزعيم سياسي على - حد تعبيره - إلى سيناء واسسوا هناك النواة الأولى لدولة إسرائيل ومنها هاجموا الكنعانيين واستوطنوا بعد ذلك فلسطين ويقول (ولقد كان لمكوث الإسرائيليين تحت قيادة موسى أربعين سنة في أرض مدين بسيناء أثر كبير في تغير طبائعهم إذ نشأ جيل جديد شجاع ألف حياة الصراع والجلاد وكان نواة لتأسيس الدولة الإسرائيلية بين ١٠٠٠ - ٩٠٠ قبل الميلاد) [٧٦]. (ويمكننا أن نلخص تاريخ هذه الدورة بأنها صراع الكنعانيين وأسباط بني إسرائيل حول الأرض (أي فلسطين) واستعمارها وقد نجح الإسرائيليون في الاستيلاء عليها واستعمارها) [٧٧] .

وقد استفاض أدهم في وصف بطولات بني إسرائيل التي لا تقل في نظره عن البطولات الإغريقية غير أنه أسف على تأثر الإسرائيليين بثقافة الكنعانيين الغيبية التي جمعت بين عقيدة الوحدة والكثرة، الأمر الذي انتهى بهزيمتهم على يد الفلسطينيين الغزاة في القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى جاء طالوت (أي شاول ملك بني إسرائيل) [٧٨] الذي نكل بالفلسطينيين وأعاد بناء مملكة بني إسرائيل [٧٩] . ثم أعاد الفلسطينيون عليه الكرة فقتلوه وأطاحوا بمملكته، وسرعان ما تجمع اليهود تحت لواء داود الذي اتخذ من القدس عاصمة لمملكته فنكل بالفلسطينيين وأعاد تابوت العهد (وهو

الصندوق الذي وضعه موسى بأمر من الله وكان بداخله عصا هارون ولوحا العهد وكتاب التوراة) [٨٠] ووضعه على جبل صهيون . ثم دب الضعف في أمور المملكة على عهد سليمان الذي بدد ملك أبيه بالاستدانة لتشييد القصور والحصون والهيكل الذي وضعه على جبل صهيون (أي بيت الحرب بدلا من خيمة الشهادة المتنقلة) [٨١] . وانقسمت المملكة من بعده إلى دولتين دولة إسرائيل ودولة يهوذا وقد أدي اختلاط دولة إسرائيل بالكنعانيين والفينيقيين إلى ضعفهم وتخلفهم ولا سيما بعد حروبهم مع دولة يهوذا الأمر الذي انتهى بالدولتين إلى الاندثار [٨٢] .

ولعله أراد من العرض التاريخي السابق لأطوار دولة بني إسرائيل تبرير هجرة اليهود المحدثين إلى فلسطين باعتبارها موطنهم الأصلي - الأمر الذي يجعل من القضية الفلسطينية - أمام الرأي العام المصري - مجرد صراع مشروع بين الإسرائيليين أصحاب الأرض وبين مغتصبيها من العرب - ولا غرو في أن إسماعيل أدهم قد نجح إلى حد ما - في مقالاته الخمس التي حررها على صفحات مجلة الشمس في الفترة من ١٩ أغسطس إلى ١٦ ديسمبر عام ١٩٣٧ - في التوفيق بين جل نزعاته التي يؤمن بها وبين المهام الموكلة إليه . فقد حط من أمر الدين واعتبر أنبياء الله موسى وداود وسليمان مجرد قادة سياسيين لليهود الذين لم يضع ملكهم إلا اتباعهم لملة الكنعانيين معبراً بذلك عن نزعته الإلحادية، واجتهد في ربط أصول يهود الدونمة بيهود الشرق لردها إلى الجنس الطوارني وأكد في الوقت نفسه أحقية يهود العالم في فلسطين باعتبارها أرض المعياد المسلوبة .

ويمكننا أن نلاحظ تجاهله للكتابات العربية عند حديثه عن أصل العبرانيين وقبوله أسفار التوراة سنداً دون الآيات القرآنية في عرضه لتاريخ اليهود وقصص أنبياء الله موسى، وداود، وسليمان واعتماده على كتابات المستشرقين أمثال المستشرق الألماني جاير رودولف (١٨٦١-١٨٢٩) وماكس لور واستبعاده الدراسات العربية في أرض الوقائع والأحداث . الأمر الذي

يكشف عن انتمائه للجمعيات الصهيونية والمحافل اليهودية (*) (٨٣) التي روجت لهاتيك الآراء .

- إن حديث أدهم عن أصول اليهود وأجناسهم محاكاة ظاهرة لكتابات كل من كلاتزكين، وزولشان وغيرهما من علماء الأجناس الذين أثاروا مسألة الآرية والسامية خلال مناقشاتهم لطبائع الجنس اليهودي ولا سيما في المنتديات الصهيونية في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين - فقد حاولت المنظمات الصهيونية الترويج لفكرة تميز اليهود عن العرب - وإن انحدرت جذورهم من أصل واحد - ووصفت المتأخرين بالهمجية والذئاب المتربصة لليهود الأمر الذي يستوجب القضاء عليهم والحيلولة دون اتحادهم (٨٤) .
- إن حديث أدهم عن فلسطين باعتبارها الموطن الشرعي لليهود لا يأتي بجديد عما كان يسمعه من أساتذته في جامعة موسكو عن ضرورة تخلص أوروبا من اليهود بعد عجزها عم دمجهم في قومياتها وذلك بجعل فلسطين وطناً قومياً لهم الأمر الذي يبرر تحمس إسماعيل أدهم للعمل مع الجمعيات الصهيونية في مصر التي كانت تشجع اليهود على الهجرة إلى فلسطين (٨٥) .
- إن دعوة أدهم لهجرة اليهود المصريين إلى فلسطين يعبر عن ثقل الجمعيات الصهيونية في مصر في هذه الأونة في حين ان اليهود عامة، والمنتمين منهم إلى الحركة الصهيونية خاصة كانوا لا يلقون إلا البغض والاضطهاد في شتى بقاع العالم ولا سيما في اليونان وتركيا وسوريا، الأمر الذي يكشف عن مدى أهمية كتابات أدهم بالنسبة للحركة القومية اليهودية التي انتشرت في القرن العشرين من جهة

(*) من أشهر المحافل اليهودية في مصر محفل ابن ميمون بالقاهرة والياهو جنابي بالإسكندرية وبناي بريث بالقاهرة، وماجن ديفيد بالمنصورة، وأهيل بطنطا، وإسرائيل ببور سعيد، وكلها ظهرت في الفترة من ١٨٨٧ إلى ١٩٤٥ .

وخطورتها على الشعب الفلسطيني الذي كان يعاني من تزايد حركة الاستيطان اليهودي التي تزايدت في فترة الثلاثينيات بفضل جهود الجمعيات الصهيونية في الإسكندرية من جهة أخرى [٨٦].

- إن فكرة الفرعونية التي تبناها أدهم ما هي إلا ترديد لدعاة الفرعونية من اليهود والمفكرين المصريين .

* * *

وحسبنا في هذا المقام أن نعرض في عجالة لنشأة هذه الدعوة وتطورها في الفكر المصري الحديث :-

فقد اختلف الباحثون فيما بينهم على تحديد بواعث هذه الدعوة فيردها البعض إلى عائلة قطاوي اليهودية - ومن أعلامها يوسف أصلان قطاوي باشا عضو الجمعية التشريعية المصرية عام ١٩١٤ ووزيراً للمالية عام ١٩٢٤ ورينية قطاوي عضو البرلمان المصري عام ١٩٣٩ - التي كانت تدعو إلى المحافظة على الآثار الفرعونية باعتبارها تراث اليهود والمصريين الذي يميزهم عن يهود العالم، وموردا اقتصادياً مهماً لهم في الوقت نفسه [٨٧]. ذلك فضلاً عن يعقوب صنوع (١٨٣٩-١٩١٢) الذي كان يعد أول صحفي مصري يصرح بانتماءاته القومية المصرية دون غيرها وذلك في مجلته (أبو نظارة زرقا لسان حال الأمة المصرية الحرة) وهو اول من ألمح لجذور المصريين الفرعونية في تمثيليته الفكاهية (القرداتي) [٨٨]. ويرجعها فريق آخر إلى الشعور الوطني المصري الذي لم يفتر قط رغم خضوع مصر تحت حكم الغزاة منذ آلاف السنين ويستندون على ذلك بإيماءات رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك ومحمد عبده وعبد الله النديم [٨٩] وأحمد عرابي (١٨٤١ – ١٩١١) والشيخ على يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) الذين انصرفت جهودهم إلى إصلاح المجتمع المصري ووجهوا خطابهم إلى الأمة المصرية [٩٠].

ذلك فضلاً عن تلمحياتهم بعظمة مصر الفرعونية وآثارها الخالدة. ويربط بعضهم بين شعار مصر للمصريين الذي أكده أحمد لطفي السيد في

كل كتاباته ودروسه في مدرسة الجريدة الصحفية ووجهة حزب الأمة السياسية وبين الدعوة للفرعونية [٩١] التي روج لها جل تلاميذه في الفترة (١٩٠٧-١٩٣٨) ومنهم محمد حسين هيكل، وتوفيق الحكيم وطه حسين، ومحمد زكي عبد القادر، ومحمد أمين حسونة، والمثال محمود مختار، وحافظ إبراهيم ومحمد عبد الله عنان، وأحمد شوقي [٩٢] وغيرهم من الذين أرادوا بعث الثقافة الفرعونية في الرأي العام المصري فراحوا يؤكدون على الخصال والسمات العقلية والأخلاقية التي تميز أحفاد الفراعنة عن غيرهم، ويعددون مناقب المصريين القدماء في العلوم والفنون والآداب وقد مكنهم من ذلك اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون عام ١٩٢٢ فنظمت القصائد في المحافل العامة تزهر بالأهرامات وتفخر بمجد الأجداد، ونحتت التماثيل لآلهة مصر وملوكها الفراعنة، ورسمت صور أبي الهول على طوابع البريد وزينت بها الصحف والمجلات.

وقد دعت مجلة السياسة الأسبوعية في فترة العشرينات إلى ضرورة دراسة التاريخ المصري القديم بمنأى عن المصادر العربية، والنظر إلى الثقافة الفرعونية باعتبارها كياناً مستقلاً ومنفرداً، والعمل على إحياء الآداب الفرعونية وإرساء تعاليمها الأخلاقية باعتبارها أصل ديانة التوحيد، وإحياء فن العمارة الفرعوني ومحاكاة طروزه في البناء والزخرف [٩٣] ويروق لفريق ثالث إقران الدعوة الفرعونية بكتابات بعض المسيحيين الذين راق لهم بعض أحاديث اللورد كرومر والمبشرين الإنجليز عن الجذور الفرعونية للأقباط ومنهم مرقص باشا سامح، ورمزي تادرس، والشاعر الأسيوطي نصر لوزا، وسلامة موسى وغيرهم من الذين هاجموا فكرة الرابطة العربية بحجة أن العرب المسلمين غزاة غاصبون كغيرهم من الإغريق والرومان وأن الأقباط دون غيرهم هم أصحاب البلاد الحقيقيين، وهم أحفاد الفراعنة الذين حافظوا على تراث في طقوسهم وأعيادهم وشعائرهم الدينية وقد تبنت صحيفة رعمسيس هذه الدعوة وراح كتابها

يشيعون في الرأي العام أن كلمة (إيجيبتوس) اليونانية ترجع إلى لفظة قبط وتعني سكان مصر الأصليين، وحثت جميع الطوائف المسيحية على تسمية أبنائهم بأسماء فرعونية ودعت إلى إحياء اللغة الهيروطيقية والديمقرطيقية والكتابة الهيروغليفية، ودرج الأشكال الهجائية ضمن زخارف المنسوجات وأسوار الكنائس . ذلك فضلاً عن الندوات الشعرية التي كانت تعقد في نادي رعمسيس لإلقاء بعض القصائد التي تؤكد صلة الأقباط بأجدادهم من جهة، وترثي حالهم في ظل حكم العرب من جهة أخرى [٩٤] .

* * *

ويتضح من العرض السابق أن حديث إسماعيل أدهم عن الفرعونية كان حديثاً معاداً وأن دعوته لبعثها كانت شاغرة من مواطن الأصالة والابتكار وإذا ما نظرنا إلى رده على فليكس فارس ومحجته له بوجود أثر الثقافة الفرعونية في ملابس الفلاحين وطرق الري والزراعة، فإننا نجد في مثله هذا محاكاة واضحة لما أورده الدكتور حسين فوزي في قوله (الفلاح المصري اليوم هو نفسه فلاح آلاف السنين، لا في نوع التفكير، ولا في لغته ولا في عقيدته، ولا في لباسه - وإن كان المظنون أن لبس الفلاح اليوم هو (الكلاميدة) اليونانية من أيام البطالسة - ولكن فيما له علاقة بالأرض والري والزراعة، يخرج إلى الحقل ويعود إلى مأواه البدائي، يتزوج ويخلف الأولاد أيادي عاملة، وينام هو وهم والبهائم والدواجن فما يكاد يكون مكاناً واحداً) [٩٥].

وبالطبع كان من اليسير على فليكس فارس الرد على كليهما بأن مثل هذه المظاهر عرضية ولا يمكن اعتبارها من الثوابت الثقافية، وأن المثل الذي ساقاه دليلاً متهافتاً على أصالة الفرعونية في ثقافة المصريين المحدثين وذلك لأن الملبس والمأكل وطرق الزراعة وما شابه ذلك تخضع جميعها إلى البيئة والنشأة ومدى تفاعل الفرد مع الثقافة السائدة ويقول (إن مناظري يعترف بأن لمصر ثقافة تقليدية لا يمكنها أن تخرج عنها ما لم تهز المجتمع في صميمه، ولكنه يعود بهذه الثقافة إلى أصل فرعوني راسخ سواء

في طرق المعيشة أو في الدين، ودليله على استقرار مصر على حضارة فرعونية جلباب الريفي الأزرق وطرق الري (... اما ان يعد المناظر طريقة استغلال الأرض فطرة فذلك مما لا يوافقه أحد عليه، لأن المسألة هنا تتعلق بتطور في أساليب الصناعة، ولا شأن للفطرة فيها . ولو كان الأمر كما يقول المناظر لكان كل مرتد لغير القميص الأزرق، وكل حارث بآلة حديثة، وكل مستبدل (شادوفا) (بطلمبة) فاقداً للفرعونية التي يريد المناظر بعثها ... إن مصر لن تكون فرعونية في القرن العشرين إلا إذا تراجع الزمان القهقري طاوياً معه كلمة الله التي جعلت قوم فرعون حديثاً في تاريخ الشعوب) [٩٦] .

* * *

على الرغم من قوة طعون ودفوع المتناظرين حول قضية الوحدة العربية وإشكالياتها فإننا لا يمكننا اعتبارها سوى مساهمة إيجابية من قبل المتناظرين في المعركة الدائرة بين المجددين والمجدفين من المفكرين المصريين منذ مطلع العقد الثالث من هذا القرن على صفحات مجلة (الهلال، والمنار، السياسة الأسبوعية البلاغ الأسبوعية، الأهرام، الجهاد، الرابطة الشرقية، الفتح، نور الإسلام، الرسالة، المجلة الجديدة) حول قضية الانتماء والولاء والهوية المصرية .

وكان للأتراك والإنجليز دور لا يغفل في تشويش الرأي العام القائد وانقسام الجمهور إلى شيع ومذاهب [٩٧] حول خمسة منابر فكرية هي الرابطة الإسلامية، والقومية المصرية، والرابطة الشرقية، والرابطة الغربية، والوحدة العربية . وقد فقد منبر الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية معظم مؤيديه منذ مطلع الثلاثينات عقب انهيار الخلافة العثمانية . وتفرق المتحمسين للرابطة الشرقية وانضمامهم لمنابر أخرى بينما اتحد منبر التغريبيين مع دعاة القومية المصرية .

ولم يبق من القوى المتعاكظة سوى فريقين دعاة القومية المصرية

واقرانهم التغريبيين من دعاة (الكوكبة والحضارة الإنسانية ورابطة البحر اوسطية) وقد جمع هؤلاء بين الدعوة لبعث الحضارة الفرعونية واقتفاء أثر الغرب في المدنية الحديثة ومن أظهر أعلامهم إسماعيل مظهر، محمد حسين هيكل، سلامة موسى، محمد لطفي جمعة، محمود عزمي، طه حسين، محمد عبد الله عنان، فكري أباظة، حسين مؤنس، حسن صبحي، مرقص سميكة [٩٨] .

ويمكننا تلخيص دعوتهم في : -

أن القومية المصرية حقيقية لا يمكن إنكارها وعلى المصريين العمل على تأكيدها، وذلك بتمصير كل نواحي ثقافتهم بغض النظر عن مصادرها ومنابتها الأصلية . وأن اعتناق جل المصريين للإسلام وتحدثهم العربية لا يجب أن يكون حائلاً بينهم وبين إثبات هويتهم، وذلك لأن الطابع المصري المتغلغل في دماء المصريين أقوى من أن تطمسه ملة، وتغيره لغة، ويدللون على ذلك بأن المصريين قد صبغوا الإسلام بصبغتهم وأضافوا عليه من عاداتهم، وجعلوا للسانهم العربي لكنه، وانتحلوا من الفصحى لغة عامية خاصة بهم . وأن وحدة اللغة التي تربط مصر بجيرانها لا يمكن اتخاذها تكأة للزج بها في آتون قضاياهم ومشكلاتهم ولا علة لربطها بثقافتهم الأسيوية الراكدة . وذلك لأن هاتيك الرابطة لا يتعدى أثرها تأثر من يتحدثون الإنجليزية من الأمم المختلفة ببريطانيا . وأن العقلية المصرية في تفكيرها وإبداعاتها أقرب إلى الغرب ولا سيما إلى بلدان البحر المتوسط منها إلى البلاد الشرقية، الأمر الذي يقتضي لمصر أن تنتحل الأسس النهضوية التي أقامت عليها أوروبا مدنيتها الحديثة فتعبد دراسة ثقافة اليونان والرومان، وتنظر بعين النقد للتراث العربي، وتتصل اتصالاً مباشراً بحركة الأدب والفكر والفن الغربي الحديث ثم تقوم بتمصير كل الوافد من تلك الثقافات وطبعه بطابعها .

وقد جنح أدهم - كما بينا - لهذا الفريق ولم يضف على دعوى أصحابه

إلا مسحته الطوارنية ونزعته الإلحادية وعمالته الصهيونية .

أما الفريق الثاني فيمثله دعاة الرابطة العربية وجلهم من انصار الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية الذين فقدوا منابرهم فانضووا تحت لواء الوحدة العربية لاقترابه من نوازعهم واتجاهاتهم بجانب وعيهم بالقومية المصرية ومن أبرز رواد هذا الفريق محمد بخيت (١٨٥٤-١٩٣٥)، احمد زكي (١٨٦٧-١٩٣٤)، حافظ محمود (١٨٧١-١٩٣٢) محمد علوبة (١٨٧٥-١٩٥٦)، هدى شعراوي (١٨٧٩-١٩٤٧)، عبد القادر حمزة (١٨٨٠-١٩٤١) إبراهيم المازني (١٨٩٠-١٩٤٩)، عبد الرحمن عزام (١٨٩٢-١٩٧٦)، محمود تيمور (١٨٩٤-١٩٧٣)، عبد الله عفيفي (ت ١٩٤٤) [٩٩]، محمد رشيد رضا [١٠٠]، عبد الوهاب عزام، منصور فهمي، مكرم عبيد، سعيد حيدر، محي الدين رضا، حسن البنا [١٠١] ويمكننا إيجاز آرائهم في : -

أن الاعتزاز بالفرعونية وبالطابع المصري لا يتعارض مع الانتماء للأخوة العربية، فالمصريون سلالة الفراعنة وإخوان العرب يجمعهم الإيمان بالله والتاريخ المشترك واللغة وجل مظاهر الثقافة، الأمر الذي يؤكد هويتهم العربية، ومن الهراء تصور تبديل هذه الهوية أو طمسها، وأن الدعوة لإحياء الفرعونية يجب أن تقتصر على بعث الروح الحضاري الذي جعل من تراث الأجداد مجداً تشمخ به الهامات . أما صلتنا بالغرب فيجب ان تسلك سياسة المنافع وأن نعرض كل ما نبتضعه من ثقافته على ميزان النقد .

وأن نظرة المصريين للعرب مغايرة تماماً عن نظرتهم للإنجليز والفرنسيين وذلك لأن العرب حملوا إلى مصر الخير يوم عرضوا على أهلها الإسلام فدخلوه طواعية . اما الأوروبيين فلم يهبطوا مصر إلا طامعين سلابين، ونهابين مفسدين كل طيب ومذلين كل عزيز (لا تستطيع مصر الإسلامية إلا أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي، لأنها لا تجد مدداً لحيوتيها ولا سنداً لقوتها ولا أساساً لثقافتها إلا في رسالة العرب .

أما أن يكون لأدبها طابعه ولفنها لونه فذلك قانون الطبيعة ولا شأن لمينا

ولا ليعرب فيه ... وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية وفي أدبها على الآداب العربية والغربية، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخالصة أما ثقافة البردي فليس يربطها بمصر العربية رباط، لا بالمسلمين ولا بالأقباط) [١٠٢]. وان الرابطة القومية التي تربطنا بالعرب لا تعد من الثوابت الثقافية فحسب بل فلسفة عملية تهدف إلي المنافع المتبادلة، فأمان العرب أمان لمصر وحماية لحدودها، وموارد مصر والعرب مجتمعة تغنيهم أبد الدهر وأن التقدم الذي يحلم به كل قطر من الأقطار العربية لن يتأتى لهم إلا في ظل وحدة تتكامل فيها الطاقات وتتآزر فيها الجهود والإمكانات (إنه ليس من الخير لمصر مطلقاً أن تظل معزولة عن البلاد العربية بحجة أنها مشغولة بأمورها الداخلية والخارجية . فلقد كانت الوزارات المصرية كلها قبل ذلك تؤمن بنظرية العزلة المؤقتة ريثما تفرغ البلاد المصرية من قضيتها وتطمئن إلى دستورها الذي كافحت من أجله كل هذه السنين) [١٠٣] .

وقد انضوى فليكس فارس تحت لواء هذا الفريق وكان من أخلص دعاته - كما أشرنا - وطرافة موقفه تتمثل في قناعته بفكرة العروبة رغم انتمائه العقدي، فالمارونيون - كما ذكرنا - من أبعد الطوائف اللبنانية عن الدعوة للوحدة العربية، وذلك لاعتقادهم بأنهم أقرب إلى فرنسا على وجه الخصوص منهم إلى أي بلد آخر، وأن العرب ليسوا إلا غزاة طارئين كسائر الغزاة، وأن الفينيقية هي الأصل الذي يجب أن ينتسب إليه اللبنانيون ويتمسكون به، وأن الفكرة العربية القومية ليست إلا ستاراً يخفى وراءه السيطرة الإسلامية، وأن الديانة الإسلامية ليست ديانة وطنية وإنما هي دخلية، وأن الديانة الوطنية هي المسيحية لأنها نشأت في الشام [١٠٤] .

وكان فارس على النقيض من ذلك تماماً الأمر الذي وضعه في مصاف الفرسان النبلاء الذين يقدمون المصلحة العامة على الميول والرغبات والمعتقدات، ومن أجل ذلك كان جديراً بلقب (أمير منابر العروبة) الذي

لقبه به أصدقاؤه ومريدوه .

ومن المؤسف أن المتناظرين (أي فارس وادهم) قد رحلا قبيل نهاية المعركة التي انتهت بتسليم الفريق الأول كل أسلحته طواعية بعد أن تكشف له زيف أسانيده، وصحة دفوع خصمه . فقد كشفت سياسة إنجلترا وفرنسا وإيطاليا الاستعمارية الوجه القبيح لأوروبا واكد تآمر المنظمات الصهيونية على فلسطين مطامع الغرب في العالم العربي فأيقن إسماعيل مظهر وطه حسين، محمود عزمي، محمد حسين هيكل، سلامة موسى وغيرهم من أقطاب الفريق الأول أنهم كانوا مخدوعين بشعارات ابتضعوها من الغرب، وواقعين في شرك نصب لهم لتزييف وعي الأمة العربية تمهيداً للقضاء عليها .

فها هو الأول يؤكد أن قانون النشوء والارتقاء يحتم على العرب أن يتحدوا إذا ما أرادوا البقاء ويقول (إذا أراد أبناء العرب أن يتسنموا هذه القمة، ويعيدوا ذلك المجد القديم، فأول واجب عليهم أن يعتقدوا اعتقاداً جازماً لا ريب فيه، أن ذلك إنما يرجع إلى أنفسهم أولاً وقبل كل شيء . إذا كان المجموع في البلاد العربية في هذا العصر ضعيف التماسك محطم الروابط مفكك الصلات، فلا ينبغي أن تفت هذه الظواهر على خطورتها في عضد الفرد، وتبعث في نفسه اليأس من إمكان تأليف مجموع قوى مترابط متحد في عصر قريب) [١٠٥] .

ويعرب طه حسين عن مدى إيمانه بالتضامن العربي بجانب قناعته بضرورة المحافظة على القومية المصرية ويقول (أنا أيضاً أتهم بالإغراق في التجديد والانحراف عن العروبة وعما ينبغي لأهلها من التضامن والتعاون . والله يشهد ما أحب العروبة أحد كما أحببناها، ولا حرص على قوة العروبة ونهضتها أحد كما حرصنا عليها، ولا جاهد في ذات العروبة أحد بالقلم واللسان كما جاهدنا نحن في ذاتها. ولكننا كنا وما زلنا نكره التكثر والتزيد، ونمضي في طريقنا غير حافلين بما نلقي من عقاب، ولا آبهين إلا

بأن ترضي ضمائرنا وتطمئن قلوبنا إلى ما نحن ماضون فيه أو مقدمون عليه) [١٠٦] .

وعنى محمود عزمي بشرح معوقات الوحدة العربية مع حسه بالسعي إلى تحقيقها والتغلب على تلك المعوقات المتمثلة في تعدد الولاءات والانتماءات في مصر بخاصة وتذبذب العرب بين الوحدة الدينية والرابطة الإقليمية وتخوف بعض الطوائف المسيحية من الخضوع تحت سلطة العرب المسلمين وتفضيل البعض الآخر انتماءه إلى الغرب دون الشرق ويقول (فالمصريون في عموم مفكريهم لا يعتبرون أنفسهم عرباً . وهم في الوقت نفسه يحلو لهم أن يتباهوا بأنهم زعماء بلاد العربية جمعياً ويدعون إلى توحيد الثقافة في هذه البلاد ويسرهم أن تنتدبهم حكومتهم للعمل عند حكومات البلاد العربية . وهم من ناحية أخرى يذكرون لك في كل مناسبة أنهم يتزعمون الإسلام بأزهرهم العتيد . وإذن فهم يعنون بالوحدة الإسلامية الواسعة التي تنتظم العروبة والإيرانية والتركية وما إليها حتى بلاد الصين .

ثم هم في الوقت عينه يقولون لك إنهم يخشون أن نعت الوحدة بالإسلامية قد يثير شيئاً من الأشباح أمام إخوانهم الأقباط ولذلك يؤثرون استبدال الشرقية بالإسلامية وبالعروبة أيضاً . وكل هذا إلى جانب من يبثونك الشكوى من كثرة التكاليف التي يلقيها على عاتقهم مركز مصر الجغرافي الذي يملي عليها أن تحصر جهودها في سبيل الاتجاه نحو البحر الأبيض المتوسط ونحو الغرب وعدم تحميل كواهلها بأعباء ثقيلة تجئ عن طريق الانثناء إلى الشرق . وتلك كلها عقبات في سبيل تحقيق الجبهة العربية وهى عقبات منبثقة من منطق شعوب هذه الجبهة التي يراد تحقيقها) [١٠٧] .

ويصرح محمد حسين هيكل بأنه لم يقصد من دعوته للفرعونية في أول عهده إلا شحذ الهمم وإيقاظ النيام بيد أنه انحرف عن ذلك إلى إنكار عروبة مصر والاعتزاز بقوميتها المستقلة عن غيرها مدفوعاً إلى ذلك من الفكر السياسي الأوروبي الذي كان يعلى من شأن الوطنية على دونها من الميول

والنزعات ثم يقرر أنه ارتد عن هذه الآراء بعد أن تكشف له عجزها عن تحقيق الآمال والأهداف . فعزلة مصر لن تمكنها من التصدي لهجمات المستعمرين وحملات الغاصبين، وأنه من صالحها التحصن بالعروبة دون التنازل عن مشخصاتها التليدة ويقول (ولقد تأثرنا معشر أمم الشرق بهذه الفكرة القومية واندفعنا ننفخ فيها روح القوة نحسب أنا نستطيع أن نقف بها في وجه الغرب الذي طغى علينا وأذلنا، وخيل إلينا في سذاجتنا أنا قادرون بها وحدها على أن نعيد مجد آبائنا وأن نسترد ما غصب الغرب من حريتنا وما أهدر بذلك من كرامتنا الإنسانية .

ولقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي هذه الفكرة القومية عليه من جراثيم فتاكه بالحضارة التي تقوم على أساسها وحدها . وزادنا ما خيم علينا من سجف الجهل إمعاناً في هذا النسيان على أن التوحيد الذي أضاء بنوره أرواح آبائنا قد أورثنا من فضل الله سلامة الفطرة هدتنا إلى تصور الخطر فيما يدعو الغرب إليه) [١٠٨] .

وأخيراً يتراجع سلامة موسى عن عدائه للرابطة العربية، وكف عن ترويجه للفرعونية، وحد من غلوائه في التشيع للغرب وسلم بضرورة توطيد الروابط بين مصر والعرب ويقول (وكلنا يرغب في أن يتوحد العالم العربي في اللغة العربية ولكننا لا نحب أن نضحي في ذلك بشخصيتنا ولا نحب أن تكون الرابطة بيننا وبين سائر الأقطار العربية رابطة لغوية فقط وإنما ترتبط هذه الأقطار بثقافة حديثة قائمة على العلم والصناعة تربطنا جميعاً برباط الحضارة لا برباط البداوة) [١٠٩] . (فلو استطعنا أن نجمع بين رابطة اللغة ورابطة الثقافة لكان لنا من ذلك أقوى ما يمكن تصوره من الروابط التي تربط الأمم ... واللغة موجودة فليس لنا فيها فضل وإنما علينا نحن في مصر باعتبار أننا أرقى الأمم العربية الآن أن نوحد رابطة الثقافة وإذا جاز الغش في شيء فليس يجوز في الثقافة . فما لم يكن أدبنا وعلمنا صحيحين فهما مقضي عليهما إن آجلاً وإن عاجلاً . فيجب أن يكون في

ثقافتنا ما يجذب إليها أذهان العراقي أو السوري أو المراكشي دون أن، نطلب منه ذلك) [110] .

ولا ينبغي علينا رد قناعة بعض المفكرين المصريين بالوحدة العربية – بعد عزوفهم عنها - إلى مداهنة السلطة السياسية أو مسايرة جمال عبد الناصر (١٩١٨-١٩٧٠) على وجه التحديد الذي جعل من مصر قلب العروبة ودرعها الحصين وبايعه العرب زعيما لهم [111] وذلك لأن الوقائع التاريخية تكذب ذلك وتوعز أمر تحول الرأي العام المصري صوب الرابطة العربية إلى جهود المحافظين المستنيرين الذين نجحوا إلى حد كبير في التوفيق بين الاعتزاز بالشخصية المصرية ونزعة العوام الدينية والانتماءات الحضارية، وفضح سياسة الغرب الاستعمارية والمؤامرة الصهيونية .

ومن المثير للأسى والأسف والحزن أن الشعور بالعروبة بات متغلغلاً في الرأي العام لا في مصر وحدها بل في سائر الأقطار العربية دون جدوى !!!

وما زال المفكرون المصريون المعاصرون يعتبرون القومية العربية من الثوابت الثقافية التي يجب الحفاظ عليها ويحدثنا زكي نجيب محمود عن ذلك : -

فعلى الرغم من حرصه على الهوية المصرية ومشخصاتها وجعلها الولاء الأول لكل مصري فنجده لا ينكر الانتماء الثقافي العربي والشعور الفطري العقدي ويجعل للولاء ثلاث دوائر متداخلة تعبر جميعها عن الهوية المصرية وهي الأصول القومية الفرعونية، والمشخصات الثقافية العربية، والشعور الديني إسلامياً كان أو مسيحياً [112] . ويقول عن مراحل تطور وعيه وأطوار ولائه (لبثت على ضلال فيما يخص بالعلاقة بين مصر والوطن العربي إلى سنة ١٩٥٦ فلقد كنت قبل هذا التاريخ معتقداً بأن مصر وحدة قائمة برأسها من الناحية الحضارية، ولا يجوز لنا أن ندمج أنفسنا في قومية عربية تأخذ منا ولا تعطينا ... واشتد إيماني بأن عزة مصر لا تكتمل إلا وهي - برغم مصريتها المتميزة بماضيها وحاضرها معاً – جزء من وطن عربي كبير ...

وعلى أن عروبة المصري لا تنفي عنه مصريته بكل ما يميزها عن سائر أجزاء الوطن العربي . كالفرد في الأسرة الواحدة تكون له خصائصه الفردية كما تكون له سمات الأسرة في وقت واحد . فمهما يكن بين أبناء الأمة العربية من ضروب التباين من حيث العرق أو الأصول التاريخية أو غير ذلك فبينهم وحدة ثقافية فيها السفة والعمق ما يكفل لها القوة والدوام) [١١٣] .

وحقيق بنا أن نتساءل في ضوء الإجابات المطروحة .

هل القومية العربية من الثوابت الثقافية ؟ وما الدليل على ذلك ؟ وهل المراكز المتخصصة للترويج لفكرة العروبة كافية لإنماء الشعور العربي ؟؟؟ هل يمكن ليوتوبيا وحدة العرب أن تتحقق في ظل اضمحلالهم الحضاري ووعورة الواقع السياسي وقبضة الغرب الفولاذية ؟ وهل اتفاقية الجات والسوق الأوروبية المشتركة أيسر من التكامل الاقتصادي العربي الذي نحلم به؟ وهل فشل كل الصيغ الوحدوية بين مصر وجيرانها العرب يرجع إلى خطأ التخطيط أم ضعف الشعور بالعروبة أم إلى كيد الشيطان الوسواس الخناس ؟ وما هي مصداقية القول الشائع (اتفق العرب على ألا يتفقوا) . و (العرب كالجرب لا يطيق بعضهم الآخر) ؟؟؟ هل يكون تحقيق الوحدة العربية بالتصفيق في المؤتمرات والهتاف في الجلسات وأحذية المؤتمرين ورابطة أعناقهم وعباءاتهم تفضح هويتهم الغربية ؟؟؟

هل هناك رابطة تجمع بين النزعة الطورانية والدعوة للفرعونية والفينيقية والترويج للكوكبة والفلسفات التفكيكية ؟؟؟

هل ٢٠٠٠ تساوى ١٩١٦ تبعاً لقواعد الحساب العربية الغربية ؟ وهل صفر + صفر + صفر = ٢٢ ؟ وهل العددان ١٠ و ١٢ لا يقبلان إلا القسمة والطرح والضرب من العمليات الحسابية ؟؟؟

* * *

الهوامش

(١) حسين فوزي النجار : العرب والعروبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤، ص٣٩ : ٥٠ .

(٢) محمد عمارة، فجر اليقظة القومية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص٢٩ : ٤٢

(٣) علي حسني الخربوطلي : القومية العربية من الفجر إلى الظهر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ب ت، ص٥٥، ٨٤ .

(٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى وجمال زكريا قاسم وآخرون، العلاقات العربية التركية من منظور عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٩١، ج١، ص١٥٣، ١٥٤ .

(٥) أكمل الدين إحسان أو علي ورمضان ششن وآخرون، العلاقات العربية التركية من منظور تركي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٩٣، ج٢، ص ١٢٠ .

(٦) محمود كامل : الإسلام والعروبة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص٥٩ : ٦١ .

(٧) علي حسني الخربوطلي: القومية العربية من الفجر إلى الظهر، ص١٤٠ : ١٤٧ .

(٨) مصطفى الشهابي : القومية العربية تاريخها وقوامها ومراميها، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦١، ص٥٧ : ٥٩ .

(٩) منير مشابك موسى : الفكر السياسي العربي في العصر الحديث، منشورات مكتبة السائح، لبنان، ط٢، ١٩٩٥، ص١٩٥ : ٢٠٠ .

(١٠) أكمل الدين إحسان أو علي ورمضان ششن وآخرون، العلاقات العربية التركية من منظور تركي، ص١٢٩، ١٣٠ .

(١١) جورج أنطونيوس : يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان

عباس، دار الملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص١٤٩ : ١٩٥ .

(١٢) علي حسني الخربوطلي: القومية العربية من الفجر إلى الظهر، ص١٥٢ : ١٦٥.

(١٣) المرجع السابق، ص٤٩ .

(١٤) جلال يحيى : الثورة العربية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٥٩، ص٦٦، ٦٧ .

(١٥) جلال يحيى : الثورة العربية، ص١٦٣ : ٢٢٢ .

(١٦) ز . إ ليفين : تطور الفكر الاجتماعي العربي ١٩١٧ – ١٩٤٥، ترجمة أنور محمد إبراهيم، دار العالم الجديد، القاهرة، ١٩٨٨، ص٧٢ – ٨٣ .

(١٧) عبد اللطيف حمزة : أدب المقالة الصحفية في مصر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ج٢، ص٦٤، ٦٥ .

(١٨) فاروق أبو زيد، ازمة الفكر القومي في الصحافة المصرية، دار مأمون للطباعة، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٢٩ .

(١٩) ز . إ ليفين : تطور الفكر الاجتماعي العربي، ص٨٤ – ٩٠ .

(٢٠) محمود كامل : الإسلام والعروبة، ص٢٣٧ : ٢٤٩ .

(٢١) أنور الجندي : يقظة الفكر العربي حركة اليقظة في مواجهة التغريب (مرحلة ما بين الحربين)، مطبعة زهران، القاهرة، ١٩٧٢، ص٧١ .

(٢٢) ز . إ ليفين : تطور الفكر الاجتماعي العربي، ١٩١٧ – ١٩٤٥، ص٩٨ .

(٢٣) نبيه بيومي عبد الله : تطور فكرة القومية العربية في مصر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص٨٥ – ٨٨ .

(٢٤) عبد العزيز رفاعي : أصول الوعي القومي العربي، مؤسسة المطبوعات الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠، ص١٢٣ .

(٢٥) نبيه بيومي عبد الله: تطور فكرة القومية العربية في مصر، ص٧٨ - ٧٩.

(٢٦) طارق عبود: مجددون مجترؤن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٨، ص١٣١، ١٣٩ .

(٢٧) يوسف أسعد داغر:مصادر الدراسة الأدبية ،منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٣، ج٢، ص ٦١١، ٦١٢ .

(٢٨) فليكس فارس:رسالة المنبر إلى الشرق العربي ،ص أ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٨ .

(٣٠) المرجع السابق ص ١٩ .

(٣١) المرجع السابق ص ٣٥ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٣٤،٣٥ .

(٣٣) المرجع السابق ص٣٥، ٣٦ .

(٣٤) فليكس فارس : بين الشرق والغرب،مقال في مجلة الرسالة ، ع ٢٥٧، ٦ يونية ١٩٣٨، ص ٩٢٥،٩٢٦ .

(٣٥) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ٢٦٤، ٢٥ يولية ١٩٣٨، ١٢٠٤ .

(٣٦) فليكس فارس :رسالة المنبر إلى الشرق العربي ،ص١٤٧، ١٤٨ .

(٣٧) المرجع السابق،ص٣٥ .

(٣٨) احمد عطية الله : القاموس السياسي، ٩٤٢، ٩٤٣ .

(٣٩) محمد القاضي، عبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، دار الجنوب للنشر ، تونس ١٩٩٢، ص٩٥ .

(٤٠) المرجع السابق،ص٩٥ : ١١٠ .

(٤١) ساطع الحصري : آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، الأعمال الكاملة للقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط٢، ١٩٩٠، ج١، ص٧٦ : ٨٤.

(٤٢) قيس جواد العزاوي : الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، مركز دراسات الإسلام والعالم، توزيع دار الثقافة، القاهرة، ب ت، ص١٢٢ : ١٢٥ .

(٤٣) ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤ ١٩٥٩، ص١٣١ .

(٤٤) دائرة المعارف الإسلامية : دار الشعب، القاهرة، ب د، ج٢، ص١٦٨، ١٦٩ .

(٤٥) ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية، ص١٣٥، ١٣٦ .

(٤٦) أسعد السحمراني : الماسوني نشأتها وأهدافها، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص١١٠ : ١١٥ .

(٤٧) سيار الجميل : العرب والأتراك الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص١٣٣ : ١٤٧ .

(٤٨) السلطان عبد الحميد الثاني : مذكرات السياسة ١٨٩١ - ١٩٠٨، ترجمة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٩٨٦، ص٢٥، ٢٦، ٧٣، ٧٤، ١٨٩، ١٩٠ .

(٤٩) محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي، القاهرة، ١٩٩٤، ص٨٩ : ٩٢ .

(٥٠) ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية، ص١٤٤ : ١٥٦ .

(٥١) محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص٨٧ : ٨٩ .

(٥٢) أحمد عطية الله : القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ص٧٦٤ .

(٥٣) محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني، دار الهلال، ع٤١٨، أكتوبر ١٩٨٥، ص١٧ : ٢٦ .

(٥٤) عواطف عبد الرحمن : الصحافة الصهيونية في مصر ١٨٩٧ - ١٩٥٤، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٧ : ٢٦ .

(٥٥) المرجع السابق، ص٥٠، ٥١ .

(٥٦) إسماعيل أدهم : المؤلفات الكاملة، قضايا ومشكلات، ج٣، ص٦٤ .

(٥٧) المرجع السابق، ص٦٤، ٦٥ .

(٥٨) المرجع السابق، ص١٣٥، ١٣٦ .

(٥٩) المرجع السابق، ص٢٠٠ : ٢٠٢ .

(٦٠) المرجع السابق، ص٤٢١ .

(٦١) إسماعيل أدهم : المؤلفات الكاملة، شعراء معاصرون، تقديم احمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ج٢، ص٤٤٠ .

(٦٢) نفس المرجع، ص٤٤٠ .

(٦٣) المرجع السابق، ص٩١ .

(٦٤) المرجع السابق، ص٩٨ .

(٦٥) إسماعيل أدهم، التطور الحديث في مصر وتركيا، مقال في المجلة

الجديدة، ع أبريل، ١٩٣٧، ص١٧ : ٢١ .

(٦٦) إسماعيل أدهم : المؤلفات الكاملة، شعراء معاصرون، ص٩٢ .

(٦٧) د . عواطف عبد الرحمن : الصحافة الصهيونية في مصر ١٨٩٧ – ١٩٥٤، ص٨١ : ٨٣ .

(٦٨) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، ج٣، ص٢٥٧ : ٢٦٤ .

(٦٩) نفس المرجع، ص٢٦٤ .

(٧٠) نفس المرجع، ص٢٦٦ .

(٧١) المرجع السابق، ص٢٢٦، ٢٢٧ .

(٧٢) المرجع السابق، ص٢٦٨ .

(٧٣) المرجع السابق، ص٢٦٩ .

(٧٤) المرجع السابق، ص٢٧٠ .

(٧٥) المرجع السابق، ص٢٧١ .

(٧٦) المرجع السابق، ص٢٧٣ .

(٧٧) قاموس الكتاب المقدس : مكتبة الشعلة الإنجيلية، ١٩٦٤، ص٥٠٢ : ٥٠٤ .

(٧٨) إسماعيل أدهم : قضايا ومشكلات، ج٣، ص٢٧٢ : ٢٧٥ .

(٧٩) انظر قاموس الكتاب المقدس، ص٢٠٩، ٢١٠ .

(٨٠) نفس المرجع، ص١٠١٢ .

(٨١) إسماعيل أدهم : قضايا ومناقشات، ج٣، ص٢٧٧ : ٢٨٠ .

(٨٢) كامل سعفان: اليهود تاريخاً وعقيدة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨١، ص٤٣.

(٨٣) عبد الوهاب محمد المسيري : الأيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، ع (٦٠ – ٦١)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٨، ص١٧٢ : ١٨٤ .

(٨٤) أمين عبد الله محمود : مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع٧٤، ١٩٨٤، ص٩٥ : ١٤٠ .

(٨٥) صمونيل أيتنجر : اليهود في البلدان الإسلامية ١٨٥٠ – ١٩٥٠، ترجمة

جمال أحمد الرفاعي، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع١٩٧، ١٩٩٥، ص٢٠٣ – ٢١٣ .

(٨٦) محمد الطويل : يهود في برلمان مصر، دار الشعب،القاهرة، ١٩٨٨، ص٦: ٢٦، ٥٨ : ٦٣ .

(٨٧) إبراهيم عبده : الصحفي الثائر، كتاب روز اليوسف، القاهرة، ١٩٥٥، ص٣٦، ١٢٢،٣٧ : ١٢٦ .

(٨٨) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٢١ : ١٢٨ .

(٨٩) فاروق أبو زيد : الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٣: ٥٢ .

(٩٠) عصمت نصار : فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، ص١٩٢ .

(٩١) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج٢، ص١٣٩ : ١٤٧ .

(٩٢) ز . إ ليفين : تطور الفكر الاجتماعي العربي، ١٩١٧ – ١٩٤٥، ص٩٠ : ٩٢ .

(٩٣) نصر الدين عبد الحميد نصر : مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ إلى ١٩١٤، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص٧٩ : ٨٤ .

(٩٤) حسين فوزي : سندباد مصري جولات في رحاب التاريخ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٤٢ .

(٩٥) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة،ع٢٦٣، ١٨ يولية ١٩٣٨، ص١١٦٣ .

(٩٦) محمد عزة دروزة : الوحدة العربية، ٣٨٢ : ٣٠٧، ٣٣١ : ٣٤٠ .

(٩٧) نبيه بيومي عبد الله : تطور فكرة القومية العربية، ص٤٠ : ٦٥ .

(٩٨) نبيه بيومي عبد الله : تطور فكرة القومية العربية، ص٤٢ : ٧٦ .

(٩٩) محمد صالح المراكشي : تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥، ص١٩١ : ١٩٥ .

(١٠٠) ز . إ ليفين : تطور الفكر الاجتماعي العربي، ١٩١٤ – ١٩٤٥، ص٦٥ : ٨٣.

(١٠١) احمد حسن الزيات : وحي الرسالة، مطبعة الرسالة، القاهرة، ج١، ط٣، ١٩٤٩، ص ٥٣، ٥٤ .

(١٠٢) عبد اللطيف حمزة : أدب المقالة الصحفية في مصر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٥٩، ج٣، ص ٦٨١ .

(١٠٣) عزة دروزة : الوحدة العربية، ص ٣١٨، ٣١٩ .

(١٠٤) إسماعيل مظهر، الإسلام لا الشيوعية، ص ٦ .

(١٠٥) طه حسين : مقدمة كتاب الفكر العربي بين ماضيه وحاضره ولسمي الكيالي، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٤٣، ص ط .

(١٠٦) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص١٧٦ .

(١٠٧) محمد حسين هيكل : في منزل الوحي، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧١، ص ٢٤ .

(١٠٨) سلامة موسى : الأدب والحياة، دار النشر المصرية، القاهرة ١٩٥٦، ص ١٢٣.

(١٠٩) سلامة موسى، المقالات العصرية مختارات سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٦، ص٢٦٤ .

(١١٠) حسنين كروم : عروبة مصر قبل عبد الناصر ٤فبراير ١٩٤٢ – ٢٣ يوليو ١٩٥٢، العربي للنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ج١، ص٣١ : ١٧٤ .

(١١١) علاء متولي محمد : الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي عند زكي نجيب محمود، ص٢٣٤ : ٢٣٩ .

(١١٢) زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣، ص٢٦٤، ٢٦٥ .



الفصل الثالث

موقفهما من اللغة العربية وآدابها

- العامية والفصحى .
- نظرية الرسوس الأدبية .
- خصائص الأدب العربي .
- نظرية شمس اللغات التركية .
- اللغة والآداب والفنون والمستشرقون .

لم تضف طعون ودفوع فليكس فارس وإسماعيل أدهم حول قضية اللغة العربية التي تناولاها خلال مناظرتهما ابعاداً جديدة على ما أثارته مساجلات المحافظين والتغريبيين في مصر من جهة، وردود المصلحين العرب على مطاعن المستشرقين في لغة الضاد وآدابها من جهة أخرى. تلك التي حفلت بها صفحات الدوريات، وحفظتها المصنفات، منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. الأمر الذي يفسر عزوف جل المفكرين عن الاشتراك مع المتناظرين في هذه الخصومة .

وعلى الرغم من ذلك فإن دراسة البواعث الكامنة وراء موقف كل منهما حيال هذه القضية، تكشف لنا عن العديد من الأبعاد التاريخية والفكرية التي اثرت تأثيراً مباشراً في نشأة وتطور قضية اللغة العربية وآدابها وفنونها في الفكر العربي الحديث. وتوضح لنا كذلك عظمة الدور الذي اضطلع به قادة الفكر في مصر والشام في دفاعهم عن اللغة الفصحى والآداب العربية باعتبارها إحدى الثوابت الثقافية التي تتخطى دائرة الانتماء والولاء الحضاري إلى الخصال والسمات التي تحدد الهوية وتؤكد الوجود .

ولا تعدو ان تكون مصاولة فليكس فارس وإسماعيل أدهم حول الأدب العربي والموسيقى إلا مشاركة متواضعة من كليهما في المعركة التي نشبت منذ اخريات العقد الثالث من القرن العشرين في مصر بين أحمد أمين، وتوفيق الحكيم، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وبشر فارس، وطه حسين، وزكي مبارك، وعبد الوهاب عزام، ومحمد امين حسونة، وأمين الخولي، وعبد العزيز عزت، وعبد المتعال الصعيدي، وساطع الحصري وغيرهم على صفحات العصور، والمجلة الجديدة، والرسالة، والثقافة، والسياسة الأسبوعية والهلال والبصير .

ولم تتطرق مناظرة فليكس فارس وإسماعيل أدهم إلا لبعض القضايا

المطروحة على مائدة الفكر المصري في الثلاثينيات حول اللغة العربية وآدابها وموسيقاها. وقد اقتصرت على مناقشة هذه المسائل : - العامية والفصحى، والأدب العربي سماته وخصائصه، تمصير الأدب العربي أو تغريبه، نظرية الرسوس الأدبية، إقليمية الأدب والموسيقى .

* * *

فليكس فارس

ودفاعه عن أصالة اللغة العربية وآدابها ..

لقد شرع دعاة القومية العربية الشوام منذ مطلع العقد الثامن من القرن التاسع عشر في تهذيب ثقافتهم وتعريب أروقتها، ودفعهم إلى ذلك شعورهم بخطر اللهجات العامية على اللغة الفصحى من ناحية، وسياسة التتريك من ناحية ثانية، والطابع الغربي الذي تسلل إلى آدابهم من جهة ثالثة، ورغبتهم في إحياء مجد الآداب العربية وإنهاضها من كبوتها من جهة رابعة . فبدأوا بتعريب التعليم مستعينين على ذلك بمدارس الإرساليات ومدارس الجمعيات الخيرية وتوسعوا في تعريب الكتب الدينية المسيحية مقتفين في ذلك أثر أحمد فارس الشدياق الذي شارك في تعريب الكتاب المقدس نحو عام ١٨٤٨، ثم كونوا جمعيات لترجمة أطرف الكتب الأدبية والفلسفية الأوروبية لتثقيف أهل البلاد بلغة الضاد وفنون وآداب الغرب .

ونجحوا عن طريق الصحف العربية في إفلاح وتخصيب التربة اللغوية وإثراء المآدب الأدبية التي عمت أرجاء بلاد الشام في مطلع القرن العشرين .

وقد أدرك المثقفون السوريون واللبنانيون حاجتهم لهيئة أو مؤسسة تضطلع بمهمة إحياء التراث العربي وتجديد لغة الضاد والحفاظ عليها من

خطر العامية واللغات الأجنبية، وبعث الحركة الأدبية والفنية في بلاد الشام ولا سيما عقب الحرب العالمية الأولى حيث الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان الذي جعل من اللغة الفرنسية لغة التعليم الأمر الذي كاد أن يهدر جهود الشدياق وبطرس البستاني وناصيف اليازجي ولويس المعلوف وحسين الجسر في تعريب ثقافة الشوام [١]. فتكونت عام ١٩١٨ جمعية التأليف والترجمة في دمشق التي كانت النواة الأولى للمجمع العلمي العربي السوري عام ١٩١٩ [٢]، والذي قام بتأسيسه محمد كرد على وكان من أبرز أعضائه عبد القادر المغربي وعيسى إسكندر المعلوف، وعمر فروخ، وقدري حافظ طوقان، ومصطفى الشهابي. وسعى المجمع منذ إنشائه إلى جمع التراث العربي وتحقيقه ونشره. ومن أعظم إنجازا ته تأسيسه للمكتبة الظاهرية التي جمع فيها مئات المخطوطات العربية، وتشكيل لجنة تقويم الكتب الدراسية، وإصدار مجلة متخصصة لتثقيف الأساليب وتصويب الأخطاء اللغوية الشائعة. ذلك فضلاً على جهده في تعريب لغة الدواوين ومناقشة قضايا اللغة العربية وآدابها خلال المحاضرات العامة التي كان يعقدها [٣].

ولم يكن فليكس فارس إلا واحداً من الشبيبة اللبنانية التي آمنت برسالة المجمعيين ووهبت أقلامها للجهاد من أجل تحقيق أهدافه ومراميه. فقد انطلق أمير المنابر يدافع عن اللغة الفصحى مبيناً أنها من أولى الثوابت الثقافية التي يجب على كل عربي الاعتزاز بها وتفضيلها عن سواها .

وانطلق يوضح في خطبه أن الاستعمار قد أعياه تمسك العرب بعروبتهم :- فراح يصرف النشء في البلدان العربية عن لغتهم مرغباً إياهم تارة في اللغات الأجنبية باسم التحضر والتمدن، وتارة أخرى في اللهجات العامية باسم الوطنية. ذلك فضلاً عن استئجاره بعض أقلام المستشرقين لتحقير لغة الضاد والحط من شأنها والتكهن بموتها واندثارها شأن السريانية واللاتينية، آملين من ذلك كله قطع الصلة بين العرب وبين تراثهم الذي يعد الركيزة الأساسية لقوميتهم وحجر الزاوية الذي يجمع بينهم .

وذهب فيلكس إلى ان تعلم شبيبة المصريين أو السوريين لغات أجنبية تمكنهم من الانفتاح على الثقافات الأخرى، امر يحمد لهم، ما دام لا يصرفهم عن لغتهم الأصلية، مؤكداً على ان من يتخلى عن لغة قومه باسم التمدن، ما هو إلا خائن لقومه ووائد لكرامته ويقول (إن عدداً كبيراً من ناشئتنا الحديثة يفتخرون بجلهم اللغة العربية ويدعون التفوق بالفرنسية او الإنجليزية على سواهما، وانا أوكد لكم ان أمثال هؤلاء المنشئين يبقون أبداً في مرتبة وضيعة بين أرباب البيان من الكاتبين بلغة جدودهم ... إن حياة اللغة في أمة هي أول مظاهر الحياة في مجموعها. ولا يمكن للوطني في اية بلاد كانت ان يبلغ في المصالح الأجنبية مرتبة عليا مهما بلغ تضلعه من لغة تلك المصلحة ولا يمكننا ان ندعي بصرف النظر عن مسألة الترجيح للجنسية، إمكان تفوق الدخيل على الأصيل في دوائر تتأثر فيها قوة العمل نفسه بملكة التعبير، لذلك نري أبناء البلاد التي تستغلها المصالح الأجنبية مستعبدين بفكرهم وعملهم لأنهم قد استعبدوا بلسانهم او لا) [4].

كما وضح أن من الوهم الاعتقاد بأن الإنجليز والفرنسيين واذيالهم يريدون للمصريين والشوام الخير عندما يصرفونهم عن لغة الضاد ويرغبونهم في عاميتهم أو تعلم الإنجليزية أو الفرنسية دونها. بل هم في الحقيقة يريدون قتل قوميتهم وطمس عروبتهم. واكد أن اللغة العربية التي يتهمونها بالجمود والعجز عن استيعاب العلوم الحديثة هي بعينها التي كانت لغة العلم في ظهر الحضارة العربية. وعلى الرغم من ذلك فلم تتخل الشعوب المتخلفة آنذاك عن لغاتها الأصلية بل نقلوا علوم العرب إليها، الأمر الذي يؤكد أن سبيل العرب للرقي ليس في تخليهم عن لغتهم القومية بل في تعلمهم لغات الحضارات المختلفة، ونقل ما فيها من أدب وعلم وفن إلى لغتهم للاستفادة منها .

كما نزع الى أن جمود اللغة العربية وتخلفها عن ركب الحضارة لا يرجع إلى قصور في طبيعتها بل يرد إلى إهمال أصحابها لها .

وأوضح أن ما بها من المفردات والتراكيب واستعدادها للنحت

والاشتقاق والتعريب يفوق دونها من اللغات ولا ينقصها إلا جماعة تقوم عليها لتحلها من قيودها العتيقة وتعمل على تنميتها وتطويرها ويقول في معرض رده على الأب لامنس (١٨٦٢-١٩٣٧م) وهو من اكابر المستشرقين البلجيكيين المتعصبين ضد الإسلام والطاعنين في اللغة العربية (ليس للعلم لغة خاصة به والارتقاء العلمي لم ينحصر بلغة دون سواها، واللغة العربية من أغنى لغات العالم بل هي أرقى من لغات أوروبا لتضمنها كل أدوات التعبير في أصولها في حين أن الفرنسية والإنجليزية والإيطالية وسواها قد انحدرت من لغات ميتة ولا تزال حتى الآن تعالج رمم تلك اللغات لتأخذ من رمادها ما تحتاج إليه أليس من الغريب أن يقول مستشرق بوقوف اللغة الوطنية حاجزاً دون تقدمنا إذا كانت هذه النظرية صحيحة فلماذا تتمسك الأمم الناهضة بلغاتها، لماذا عكفت أوروبا على اقتباس علوم العرب دون القضاء على لغة أوطانهم عندما كانت اللغة العربية خزانة العلم بل الحلقة الوحيدة التي ربطت الرقي المنقرض بالرقي المنتظر لقد كانت لغات أوروبا في تلك الحقبة من الزمان تتولد من اليونانية واللاتينية تولد الطفل المريض من أم تجود بآخر انفاسها فلماذا تمسك الغرب بهذا الطفل الضعيف ولم تتخذ لغة العرب مع علومهم اساساً للتعليم في مدارسه وجامعاته ؟ ... ليس من أمة في الأرض لم تقتبس العلم عمن تقدمها ولم يزل مشعل العلم إرث الإنسانية يتهادي فوق الأمم كلها في مراحل التاريخ، وقد محقت الأجيال لغات فدالت والفكر باق جوهراً مضيئاً يستشفه الناس من وراء مقاطع وأصوات تتلبس العلم وما هي في نفسها لا فكراً لا علما) [٥].

ويرفض فليكس فارس حجة دعاة تدريس العلوم بلغاتها الأجنبية باعتبارها لغة العلم ويرى في ذلك جحوداً للغة الضاد من قبل أبنائها واعترافاً منهم بعجزها عن مواكبة متطلبات العصر وتآمراً مع المستعمر على إضعافها وتخلفها ويقول (إن ما نتمناه قبل أي شيء آخر لهذا الوطن إنما هو سيادة لغته فيه لتقوم على سطحه جامعة تقدر أن ترتقي بمميزاتها الخاصة

اما لغات أوروبا فيجب أن تكون لنا البحر الذي نستخرج من قعره درر أجدادنا بل الدرر المشاعة لكل مستخرج لأنها ملك الناس اجمعين وليس المترجمون قلائل في البلاد العربية. إن بين ألوف الألوف من كتاب الأجانب كاتب واحد يقدر على ترجمة ما في لغتنا اما نحن فلدينا من المئة خمسون كاتباً يقدرون على نقل أرقى ما في لغات الأجانب من الأدب والعلم فالحاجز الذي تصوره حضرة المستشرق إنما هو محض توهم قام في خياله لإغراقه في حب لغته وما لغتنا بأضيق منها مجالاً إذا أعطى لها أن تحيا بحياة أبنائها ذلك ما صرحت به منذ سنوات طويلة وما زادتني الأيام إلا رسوخاً بما اعتقدت) [٦].

كما أعرب عن تفاؤله بإنشاء مجمع فؤاد الأول للغة العربية في مصر عام ١٩٣٢ وعلق عليه آمال إصلاح حال اللغة الفصحى وقواعدها والنهوض بحركة تعريب التعليم العالي ويقول (ويقيني أيها الإخوان أن الفكرة التي تتمخض بها مصر وهي دماغ الشرق بإنشاء المجمع اللغوي لوضع الموسوعة الكبرى ستضع في التاريخ مبدأ خلود اللغة العربية في الحياة العملية كما وضع القرآن الكريم مبدأ خلودها في عالم الصلاة وإقامة العدل بين الناس) [٧].

وقد تصدى فليكس إلى كتابات إسماعيل أدهم حول العامية والفصحى في البلدان العربية وانتهى إلى أن مزاعم مناظره منتحلة من دعاوي المستشرقين، وأن دفوعه ونقوده تتهاوى أمام الوقائع التي تجحدها وتثبت تهافتها فذهب إلى أن صلة اللهجات العامية في مصر وسوريا والعراق بالديموطيقية والآرامية والسريانية تماثل صلتها بالتركية والإنجليزية والفرنسية الأمر الذي تسقط معه تلك الصبغة الوطنية والنعرة القومية التي وسمت بها كتابات وأحاديث دعاة العامية، ووضح أن اللهجات العامية في حقيقتها لا تربو أن تكون إلا تحريفاً للسان السائد بغض النظر عن أصله، ويؤكد ذلك مئات الألفاظ التركية والفرنسية والفارسية والعبرية والإنجليزية والإيطالية التي يتناقلها العوام في لغاتهم الدارجة مع احتفاظهم بسيادة اللسان العربي ويقول : أما أن تكون اللغة العامية في مصر عبارة عن

لغة فرعونية في أصلها فذلك مما نقف عنده متسائلين عما إذا كان الدكتور أدهم لا يقصد هزلاً. ليست اللغة العامية في مصر إلا كسائر اللغات العامية في الأقطار العربية، لغة أفسدتها عصور الانحطاط، فإنك لو أغضيت عن اللهجات في كيفية الإلقاء، وهذا مما يصعب توحيده في أقاليم أية أمة، فإنك لا تجد إلا كلمات معدودات يختلف النطق بها بين مصر وسوريا وبغداد مثلاً، غير أنها كلمات عربية شوهها الاختصار ولكنه استبقى على أصلها. فأين (دلوقتي) و (ازيك) من لغة الفراعنة ؟ وأين (شوبدك) من لغة أبناء فينيقية ؟) [٨].

ثم ينتقل أمير المنابر إلى قضايا الأدب مبيناً أن مزاعم المستشرقين - حول افتقار اللغة العربية إلى فن التصوير واقتصار الشعر العربي على المشاهدات الحسية دون الصور الخيالية التي تميز بها الشعر اليوناني في ملامحه - إدعاء لا يخلو من المغالطات وذهب إلى أن لكل أدب خصائصه وسماته وأن الأدب العربي لم يأخذ عن الأدب اليوناني لأنه يخالف ثقافته وبيئته ولم يكن الدين أو العقلية العربية كما زعم أدهم ولا أساتذته من المستشرقين [٩] في نظرية الرسوس [*] وراء ذاتية الأدب العربي ويقول : (لا

(*) ترد نظرية الرسوس إلى الأديب الألماني فريدرخ فون شيجل (١٧٧٣ – ١٨٢٩) الذي قام بمقارنة اللغة السنسكريتية باللغة الألمانية في بحث له عام ١٨٠٨ وانتهي من بحثه إلى وجود قرابة لغوية وجنسية بين الأقوام الهندية والجرمانية وأوجد بذلك فكرة (الهندوجرماني) وتتالت الأبحاث الأوروبية في هذا المضمار وقررت وجود صلات لغوية وجنسية بين الهنود والأوروبيين وأطلقوا على هذه النظرية العرق (الهندو أوروبي) ثم عزفوا عن هذا المصطلح لطوله واسموا نظريتهم (آريان) وهو مصطلح مقتبس من كتاب الديانة الزرادشتية الزند - أفيستا إذ وسم به أبناء هرمز، وقد روج الساسة وبعض المتعصبين من اليهود الألمان لهذه النظرية في الدوريات العلمية والأوساط الأدبية على الرغم من تعرضها للنقض من قبل اللغويين الفرنسيين مثل جان فينو Jean Fiot، ودينيكارDenicker اللذين وصفا هذه النظرية بالفردية والخرافة وافتقارها إلى السند العلمي ويعد المستشرق الإنجليزي تشارلي دوتي (١٨٤٣-١٩٢٦) والمستشرقان الفرنسيان ارنست رينان وليون جوتيه (١٨٦٢-١٩٤٩) وكذا مورويبرجير، وماكس فانتاجو، ولابي من أشهر المستشرقين المروجين لهذه النظرية في الأوساط الثقافية .

يا مناظري، إن الأديب العربي قد استوعب في ذهنيته كل ما جال في خاطره وفي الآفاق حوله، فما كان عليه ان يصور حياة اليونان أو يتذوق اساطيرهم وخرافاتهم فيحذو حذوهم، لأن فطرته لم تكن تستنيم لثقافة غريبة عنه وهل لنا أن نلوم الألماني مثلاً لأنه لا يأتينا بما اتى به موسيه، ام نلوم هوجو لأنه لم يكتب كنيتشه ؟ إن الآداب صورة لثقافة الشعب وحياته، وقد اخذ أجدادنا العلوم عن اليونان لأن العلم مشاع كما سلمت. فهل كانت حضارتنا الأدبية يونانية لتكون آدابنا يونانية ؟) [١٠].

ويمضي فيلكس فارس في دفاعه عن التراث العربي مستشهداً بكتابات بعض المستشرقين المنصفين من أمثال الشاعر الأسباني فلادي سبازا الذي أشاد بفضل الفنون العربية - من رسم وزخرفه وشعر وطرب وموسيقى - على الفنون الغربية بعامة والفنون الأندلسية بخاصة .

وقد حاول فيلكس من خلال عرضه لكتابات دي سبازا إثبات أصالة وطرافة الفنون العربية، ورد سهام المستشرقين الحاقدة والطاعنة في عقلية وديانة الشرق إلى نحورهم بأيدي بني جلدتهم ويقول مستشهداً بكتابات دي سبازا (وإنني اقتبس ما أورد من المقدمة التي كتبها فيلادي سبازا لترجمته قصيدة (على بساط الريح) لفقيد العرب الشاعر الخالد فوزي المعلوف وهذه المقدمة مشبعة بالروح الشرقية العربية التي لم يزل يستلهمها الشاعر الأسباني الأكبر من ثقافته العربية الكامنة في فطرته الموروثة ... ثم يتنصت هذا الشاعر الأسباني إلى همس عقله الباطن فيشعر بالتمرد الخفي فيقول دي سبازا (ليس في طاقتنا نحن الأندلسيين المعتنقين بإيمان ثابت دين المسيحية أن نجحد دين أسلافنا المسلمين. فلئن كان الأول مستقراً في ضمائرنا فإن الثاني ما برح مستقراً في قطرة قوميتنا المزدانة بالبدائع وكما أننا لو انتزعنا بعض الألوان التي موهت بها جدران كنائسنا تجد وراءها لمعاً مذهبه لاسم الله الصمد محفوراً بالحروف الكوفية فإننا لوخدشنا بشرتنا الأوروبية الصفراء لبرز لنا من تحتها لون بشرة العرب

السمراء، فما قوميتنا الغربية إلا العرض الظاهر أما حقيقتنا الخالدة فهي القومية الشرقية). لا قفن قليلاً امام روح هذا الشاعر الكبير الذي يرى في المسيحية مستقرة في ضميره ويرى الإسلام مستقراً في فطرته ولأقولن له أنه بالرغم من إدراكه أن الغرب قد بدل فلسفة المسيحية السامية بالأحاجي والمعميات لم يتمكن من إيصال الإسلام إلى ضميره كما أنه امتنع عليه أن يبلغ بالمسيحية إلى فطرته، فبقى النزاع مستحكماً فيه بين الفطرة والضمير لأن ثقافته المسيحية لم تزل متأثرة بالأحاجي والمعميات وهو مولود على ارض هي غير الأرض التي ارتفع منها صوت المسيح ولو أن فيلادي سبازاً تسنى له أن ينشق ملياً نسمات جبل الطور المشبعة بلمات صحراء العرب. لو كان قدر له أن يقرأ الإنجيل حيث تغنت الأصداء بكلماته الخالدة كما قراه صديقه فوزي وكما تلاه جبران والريحاني لما كان يحس باستقرار الإنجيل والقرآن منفصلين الأول في ضميره والثاني في فطرته) [11].

كما ذهب إلى أن الموسيقى العربية تمتاز عن الموسيقى الغربية بالثراء والتنوع في مقاماتها ودروب أوزانها وزخارف قوالبها، ذلك فضلاً عن بساطتها وصدق تفاعلها مع الطبيعة ورقتها في التعبير عن المشاعر وتصوير الأحاسيس. ولا يعيبها خلوها من التصارع الدرامي الذي تزدحم به حركات القوالب الموسيقية الألية الغربية كالسيمفونية والكونشرتو، ولا الطباق الصوتي في الأعمال الغنائية الأوبرالية. ذلك لأن الموسيقى في رأيه ما هي إلا مرآة تعكس ثقافة المجتمع والعصر الذي تنبت فيه ومن ثم لا يعاب على الموسيقى الهندية طابعها السريع، ولا على الموسيقى الإفريقية صخب إيقاعاتها ويقول (إن الموسيقى الغربية رست على الطباق أو المطاوعة فكان لا بد لها من كبت النبرات الدقيقة المتمردة على الطباق ومن اكتفاء بنغمات معدودات هي محل ثروتها. أما الموسيقى العربية فإنها هتاف عميق من النفس منفردة تجاه الوحدة المتجلية في مستلهمات الشرق ديناً وفناً. فهي وإن نقصها الطباق لعدم ملاءمته لحريتها ودقة نبراتها لا تزال حتى في دور

انحطاطها اليوم، اغنى بأوزانها ونغماتها من الموسيقى الغربية بالصخب والفقيرة بالتنوع المنفرد ! اما أن تكون موسيقى الطبيعة أشبه بالموسيقى الغربية كما يقول المناظر فذلك ما لا أوافقه عليه فليس في الطبيعة اجواق تتوافق على الهتاف بنشيد يطربك فإنك إذا ما اصغيت إلى بلبل واستلمت نبراته المتناسقة الصافية وهو منفرد يذهب انتشاده إلى أغوار مشاعرك فتشاركه بما يلهمه النشر من شعر حنينه كلمات وتلاعبه معاني لا يدركها إلا المستغرق المطل على وحدة الوجود. ولكنك إذا وضعت عشرين بلبلاً أو عشرين مداحاً من انواع الأطيار وأطلقوا جميعهم أصواتهم فعندئذ تدرك أن الطباق ليس من روح الطبيعة بل هو من أوضاع فناني الغرب الذين لم يهتدوا إلى الوحدة الملنية بالتنوع فاخترعوا لهم موسيقى مبنية على المطاولة ليسدوا مجاعة انتشادهم المركب الفقير) (١٢).

ويعيب على بعض الملحنين والمنشدين العرب تخليهم عن سمات موسيقاهم وانصرافهم إلى محاكاة موسيقى الغرب الأمر الذي جعل من أعمالهم مجرد صخب شاغر من الذوق والحس.

كما دعا إلى تعريب موسيقى الإنشاد الكنسي مبيناً أن تعريب كلمات الترانيم الإنجيلية لا يكفي لاستقامة إنشادها وذلك لأن جرس الكلمات العربية لا يتفق مع الموسيقى الغربية وتفعيلاتها ومن ثم يجب وضع ألحان عربية للأناشيد الدينية وذلك لضبطها وفهم دلالة الفاظها (١٣).

وانتهى إلى أن الموسيقى شأن الأدب واللغة في أصالتها ومن ثم يجب على كل عربي غيور على قوميته ومعتز بهويته الحفاظ عليها باعتبارها الطابع الذي يعبر عن شخصيته وثقافته. موضحاً انه من عبث القول الدعوة إلى الانصراف عن موسيقانا وانتحال الموسيقى الأوروبية باسم عالمية الفن وإنسانيته وذلك لأن الإنسانية لن يضيرها تعدد ألوان الفنون وأذواق النغمات بل سيثريها وينميها ثراء الإيقاعات الهندية وعذوبة نغمات العود والقانون والناي العربية، وحدة أبواق وطبول الألحان الأفريقية .

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق مدى اتفاق آرائه حيال قضية اللغة والأدب والموسيقى مع شيوخ الاتجاه المحافظ الذين اضطلعوا بمهمة الدفاع عن اللغة الفصحى وآدابها وفنونها باعتبارها من الثوابت الثقافية وذلك من أخريات القرن التاسع عشر كما أشرنا. الأمر الذي يبرر تأثره في نقوده لكتابات إسماعيل أدهم وكذا في رده على المستشرقين بنهج مدرسة الأمام محمد عبده وكتابات كل من جرجي زيدان وساطع الحصري وزكي مبارك وأمين الريحاني .

فما أشبه ردود فليكس فارس على الأب لامنس بردود جرجي زيدان على السير وليم ولكوكس في قضية العامية والفصحى فكلاهما اتخذ من المنهج الجدلي المرتكن على الواقعات التاريخية والأسانيد العلمية سبيلاً لدحض مزاعم خصمه. وكلاهما قد انتهى إلى أن التخلي عن الفصحى أمر يتنافى مع الدعوة للجامعة القومية وأن تصور حلول الإنجليزية أو اللغة العامية بدلاً منها تصور تأباه الموروثات الثقافية القائمة على لغة الضاد. وأن قابلية اللغة العربية للتعريب والنحت والاشتقاق تؤكد قدرتها على استيعاب العلوم والآداب الحديثة ونقلها من لغتها الأصلية إلى اللسان العربي [14].

كما يمكننا الوقوف على مدى تقارب نقود ساطع الحصري لكتابات إسماعيل مظهر من نقود فليكس ولا سيما في نظرية الرسوس والتفرقة بين الجنس السامي والآري في اللغة والأدب، التي تبناها إسماعيل أدهم، وكذا في رفضهما إقليمية الأدب فكلاهما قد نزع إلى أن الخيال والمبالغة والزخارف اللفظية التي اتهمت بها الآداب السامية لا تخلو منها الآداب الفارسية أو اليونانية أو الأوروبية الحديثة، وأن تنوع مدارس الأدب في الأقطار العربية يدلل على ثراء الأدب العربي وقدرة أربابه على الإبداع والابتكار، ومن ثم لا يمكن فصل الأدب المصري عن الأدب العراقي باسم الخصوصية الإقليمية. وانتهيا إلى أن معالم الوحدة في الأدب العربي ليست أقل ولا أضعف إن لم تكن أكثر وأقوى من معالم الوحدة في الآداب الغربية والشرقية وغيرها من الآداب المعروفة [15].

وتألفه يوافق زكي مبارك على وصفه الدعوة للعامية بأنها إحدى الاعيب القوى الاستعمارية واذنابها من المستشرقين وأن الهدف الرئيسي من هذه الدعوة هو القضاء على لغة الضاد باعتبارها الحبل الذي يربط المسلمين بدينهم والعرب بتراثهم ذلك فضلاً عن كونها الركيزة الأساسية لوحدة الأقطار العربية المنشودة ومن ثم حرص المستعمرون على اضعافها ليسهل ابتلاعهم للأمة العربية قطراً بعد قطر [١٦].

وأقره كذلك على ما جاء في خصومته مع احمد امين حول خصال الأدب العربي فكلاهما (أي زكي مبارك وفليكس فارس) قد بين ان الأدب العربي لا يفتقر إلى الرؤية النقدية الاجتماعية للواقع الذي كان يعيش فيه ولا الرؤية الخيالية في التصوير. فقد احتج زكي مبارك بفن المقامات الذي ابتدعه الهمزاني والشعر الغزلي والعلمي مبرهناً على أصالة الآداب العربية ونديتها للآداب الغربية وإن تباينت طبائعها تبعاً للنشأة والذوق العام [١٧].

وأخيراً نجد آراءه حيال اللغة والأدب والموسيقى تعبر عن تواصله مع أئمة الاتجاه المعتدل المستنير في بلاد الشام وعلى رأسهم صديقه وابن طائفته أمين الريحاني الذي طالما بين في كتاباته أن وحدة اللغة من وحدة الأمة، وأن الحفاظ على الفصحى واجب وطني لا يهمله إلا الخائن لجماعته ومن يضمر لأمته شراً [١٨].

ويبدو تأثر فليكس بدفاع أمين الريحاني عن الآداب العربية ولا سيما في ردود الأخير على ارنست رينان في الريحانيات [١٩] وكذا في دعوته لتجديد أساليبها والأخذ عن الغرب ما لا يفقدها شخصيتها بل يعمل على إنهاضها وتطويرها ويبرأها من عقم التقليد [٢٠].

ذلك فضلاً عن موقفه من الموسيقى العربية فكلاهما قد حكم في موازنته بين الموسيقى العربية والموسيقى الغربية على أن الأولى لغة القلب والعواطف وفن أساسه الفطرة والبداهة ولغة بسيطة حرة تنأى عن الكلفة والصنعة في إبداعها وتذوقها في حين أن الثانية لغة النفس والعقل معاً وهى

فن أساسه العلم ولا يفهمها إلا من ألم بقواعدها وأصولها وهي مقيدة بقواعد وأساليب تقيد عازفيها ومؤلفيها ونقادها. وكلاهما اتفق في وصف الشرقيين المقلدة الموسيقى الغرب في ألحانهم بأنهم مجرد حرفيين وصناع يخرجهم إهمالهم لهويتهم وذوقهم من زمرة الفنانين [٢١] وكلاهما قد ربط بين اللغة والأدب والموسيقى وبين الهوية والطابع الذي يميز الأمم [٢٢].

ولا يؤخذ على فليكس فارس تبنيه آراء المعتدلين من المحافظين حيال هذه القضية وذلك لأنه أعلن في العديد من كتاباته قناعته بأفكارهم وتطوعه للترويج لها في الرأي العام خطيباً وكاتباً حتى لقب كما أوضحنا سلفاً بأمير المنابر وفارس العروبة، ولا يلام المرء على إخلاصه لملة أو وجهة اعتنقها، ولا يعاب على صدقه مع ذاته وقد أجمع معاصرو فليكس فارس أنه كان يعيش فلسفته بعزيمة المجاهد وإيمان الراهب ويقول في ذلك صديق شيبوب (ينام اليوم فليكس فارس مستريحاً من عناء الجهد الطويل الذي كابده، مطمئناً بعد القلق المفني الذي عرفه، تندبه عرائس الشعر التي طالما اهتزت لنبرات صوته، ويبكيه أصدقاؤه وأبناء وطنه وأبناء العربية الذين طالما نعموا بفيض قريحته وعصير قلبه وعقله وسيظل اسمه متصلاً بنهضة الشرق التي نشهدها والتي كان في طليعة قادتها المجاهدين، تغمده الله برحماته الواسعة إنه السميع المجيب) [٢٣].

إسماعيل أدهم والطورانية

والهجوم على اللغة العربية وآدابها..

لقد حظيت اللغة العربية برعاية وتقدير الأتراك منذ إسلامهم باعتبارها لغة القرآن وقد أطلقوا عليها اللغة الشريفة ووسموا آدابها بالآداب النجيبة. وقد حلت الحروف العربية محل الحروف الأرخونية في الكتابة التركية منذ القرن العاشر الميلادي، واضافوا على اشكال حروفها ستة أشكال أربعة منها فارسية وشكلين تركيين، واطلقوا عليها اسم الأبجدية العثمانية بعد ذلك.

وقد حرص الأتراك على نقل نفائس اللغة العربية وآدابها إلى اللغة العثمانية - التي مزجت بين الفارسية والعربية والتركية في الفاظها - وذلك منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي وقد ظهرت في هذه الأونة اولى الترجمات لمعاني القرآن الكريم على يد بايزيد جاندار أوغلو [٢٤]. وقد أضحت اللغة العربية في القرن الثالث عشر لغة التعليم في المعاهد الفقهية والمدارس الصوفية ونطقت بها الفتاوي الشرعية وحجج الوقف العثمانية [٢٥].

بينما جعلها السلاجقة لغة العلم والثقافة والأدب منذ دخولهم الإسلام وباتت لغتهم الرسمية في عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) وظهر ذلك الأثر جلياً في كتاب السيرة والمدائح النبوية وعند ارباب الطرق الصوفية حيث كتابة الأوراد والمدائح النبوية ومنهم احمد يسوى (ت ١١٦٦)، بكتاش ولي (ت ١٢٧٣)، جلال الدين رومي (ت ١٣٣٤)، الشاه إسماعيل الصفوي (ت ١٤٢٤). وقد ظلت كل الشعائر الدينية تؤدي باللغة العربية حتى مطلع القرن العشرين. وقد ازدهرت المراكز الثقافية العربية في البلاد التركية منذ مطلع القرن الثالث عشر، ويعد مركز قازان وهو عاصمة التتر القديمة بالقرب من نهر الفولجا في آسيا الوسطى من أكبر هذه المراكز.

وفي عام ١٧٢٩ ظهر أول معجم عربي عثماني على يد اللغوي العثماني محمد واني واطلق عليه اسم (معجم وان قولي) وهو ترجمة لقاموس الجوهري العربي إلى اللغة التركية وذلك عقب ازدهار أدب الديوان الذي اصطبغ بالصبغة العربية الفارسية وذلك لاعتماده على أوزانهما في الشعر وانتحاله بلاغة العرب في النثر [٢٦].

وقد حاول الروس من جهة ويهود الدونمة من جهة أخرى إضعاف الرابطة الثقافية التي تربط بين المسلمين في الإمبراطورية العثمانية ألا وهي اللغة .

فقد حاول الروس منذ مطلع القرن الثامن عشر بعث اللهجات العامية في الأقطار التركية الواقعة على حدودهم مخططين بذلك لعزلها عن الدولة العثمانية وضمها إليهم .

اما يهود الدونمة فكان لهم الدور الأكبر في إضعاف اللغة العثمانية وأدب الديوان والمراكز الثقافية العربية وذلك باستعدائهم الراي العام على اللغة والآداب العربية باعتبارها درباً من الغزو العثماني الذي يجب التخلص منه وإحياء اللغة التركية وآدابها الشعبية باسم الوطنية والعصبية التركية، وقد ساهمت حركة التغريب التي ظهرت في تركيا في القرن التاسع عشر في إضعاف اللغة العربية وشجعت الأتراك على انتحال الآداب الأوروبية عوضاً عن الآداب الفارسية والعربية [٢٧].

وقد نمت حركة تتريك اللغة والأدب في منتصف القرن التاسع عشر على يد : شناسي، ضياجوق ألب، نامق كمال، رجائي زاده أكرم، عبد الحق حامد، احمد وفيق، سليمان باشا (ت ١٨٩٣) صاحب كتاب (صرف تركي)، فؤاد رائف، نعيم حازم، توفيق فكرت، محمد أمين يورداقول، عمر سيف الدين، احمد حكمت مفتي اوغلو، يوسف اقجورا، أساروسي، موئيز كوهين.

ويمكننا إيجاز أهدافهم في :-

- أداء الشعائر الدينية وأذان الصلاة باللغة التركية [٢٨].
- إحياء الأوزان الشعرية الشعبية وعلى راسها وزن البنان وإحلالها بدلاً من الأوزان العربية في الآداب التركية.
- تتريك ألفاظ الثقافة والحضارة الجديدة الروسية والفرنسية والألمانية والإنجليزية.
- إصلاح قواعد اللغة التركية القديمة وتخليصها من اي أثر عربي ويقول ضيا جوق ألب في ذلك (الذين يبغون اللغة العربية، فليذهبوا إلى بلاد العرب والذين يبغون اللغة الفارسية، فليرحلوا إلى إيران، والذين يبغون اللغة الإفرنجية فليذهبوا إلى بلاد الفرنجة فإن كل من لا يدرك هذه الحقيقة فهو جاهل نحن أتراك فينبغي أن يكون لنا لغة تركية) [٢٩].
- تتريك معا الأدب العثماني وصبغة بالصبغة الأوروبية.
- نشر التعليم الأوروبي الحديث في المدارس والمعاهد التركية باللغتين الفرنسية والتركية .
- استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة تبعاً للقواعد التي وضعها " ديل انجمني " .
- وضع معاجم تركية حديثة تستمد ألفاظها من اللهجات التركية القومية واللغات الأوربية الحديثة والحد من المفردات العربية ، ومن أهم المعاجم التي سعت إلى ذلك (معجم ناجي لغتي) لمعلم ناجي، (وقاموس توركي) لشمس الدين سامي، (ومعجم مكمل عثمانلي لغتي) لعلي نظيما ورشاد فائق [٣١].

وقد نجح الطورانيون في تحقيق معظم أهدافهم باستثناء تخليص اللغة التركية من الأثر التركي. ويبدو ذلك بوضوح في المعاجم اللغوية التركية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين وعلى راسها (المعجم - التركي الكبير) الذي بلغ فيه عدد الألفاظ العربية ثمانية عشر ألف لفظ من مجموع أربعين ألف كلمة يتضمنها المعجم [٣٢]. الأمر الذي دفع بعضهم و لا

سيما اعضاء المجمع اللغوي التركي إلى وضع نظرية شمس اللغات [*] التي حدث من عملية تتريك الألفاظ الأجنبية بحجة ان التركية هي أصل كل اللغات .

وقد تشبع أدهم بكل هذه الأفكار وصرح في غير موضع من كتاباته برسوخ إيمانه بتعاليم الطورانية وكفره بالدين الإسلامي باعتباره من أولى المعوقات التي اقعدت الترك عن النهوض، وأعرب عن كراهيته للثقافة العربية ولغتها وآدابها باعتبارها أقبح أشكال الغزو الثقافي الذي سعى لسلب الأدب التركي هويته ويقول (فنحن نعرف من التاريخ أن آل عثمان خلفوا السلاجقة في حكمهم على آسيا الصغرى وأن آل عثمان تأثروا بالنعرة الدينية قضوا على نظام التصوف والباطنية الذي كان يسود ربوع آسيا الصغرى الذي كان له فضل حفظ القومية التركية من أن تتلاشى في نظام المدرسة الإسلامية. فلما جاء آل عثمان اقاموا الدولة على أساس المدرسة الإسلامية التي كادت تقضي على روح الأتراك القومية ... وسرعان ما رأينا أن القومية والثقافة والعادات العربية ملكت ناحية هذه الشعوب - مصر وسوريا والعراق وشمال أفريقية - ففقدوا حقوقهم الشخصية ولغتهم وثقافتهم التقليدية وكل صلتهم بماضيهم وذابوا في بوتقة الإسلام) [٣٣].

(*) ترد نظرية شمس اللغات إلى بعض أعضاء لجنة البيت التركي للأبحاث التاريخية التركية ومنهم نعيم حازم أونات . وتنزع هذه النظرية إلى أن اللغة التركية بمثابة الشمس لمجموعة لغات العالم وأن كل اللغات تولدت منها ثم انفصلت عنها كما انفصلت النجوم السيارة من الشمس . وعلى ذلك فكل الكلمات التي تنسب الآن إلى العربية أو الفارسية كلها منحدرة من أصول تركية، وقد ذاعت هذه النظرية منذ مطلع الثلاثينيات وتبناها نعيم حازم في معظم أبحاثه ولا سيما مؤلفه (اللغة التركية أساس اللغة العربية) الذي صدر عام ١٩٤٤ وادعى فيه أن اللغة العربية ما هي إلا صورة مشوهة للغة التركية، ونقض بذلك كتابات العالم اللغوي التركي محمود الكشغري صاحب كتاب (ديوان لغات الترك) الذي صدر عام ١٠٧٣ وجاء فيه أن العربية هي أصل اللغات . وقد تعرضت نظرية شمس اللغات إلى العديد من الانتقادات فهوت مع معظم الأفكار الطورانية في عام ١٩٤٥ عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وتولية عصمت اينونو مقاليد الحكم بتركيا .

كما أكد على أن حركة تتريك الثقافية التي قادها ضيا جوق ألب لا ترمي إلى ربط تركيا بالعالم الأوروبي فحسب بل رد الأتراك إلى أصولهم الطورانية وتنقية ثقافتهم من المؤثرات العربية ويقول (إن القائمين بالانقلاب الحديث نشأوا من مدرسة ضيا جوق الأب بك وتخرجوا فيها، وهم ينظرون لإقامة تركيا استناداً على ما توحيه مباحثهم التحليلية في طبيعة الأتراك وذهنيتهم الحقيقية، فالرجوع باللغة التركية إلى أصلها الأول الذي انحرفت عنه في عصور السيادة الإسلامية بالأخذ من اللغتين الفارسية والعربية مظهر لهذه الحقيقية الواقعة التي نحسها والأخذ عن المدنية الأوروبية صورة لتلقيح الفكر التركي بآثار الذهن الأوروبي) [٣٤].

وإذا نظرنا إلى حملة إسماعيل أدهم حيال اللغة العربية وآدابها سوف نجدها ترجع في جملتها إلى مصدرين أساسيين هما الفكر الطوراني وكتابات المستشرقين .

فقد نحا نحو ضيا جوق ألب ويوسف اقجورا واليهودي الروسي اساروس واليهودي الدونمي مؤينر كوهين في دعوته للعامية واستبدال الآداب الشعبية بالآداب العربية. فذهب إلى أن اللغة العثمانية التي اصطنعها الأتراك العثمانيون من العربية والفارسية واللهجة السلجوقية مجاراة للثقافة الإسلامية السائدة آنذاك (قد عجزت عن مسايرة الشعب التركي في شعوره والتعبير عن إحساساته وبقيت محصورة في دائرة ضيقة أقامتها سلطة سلاطين آل عثمان) الأمر الذي حال بين الأتراك وبين ابتداع أدب قوي يعبر عن إحساساتهم ومشاعرهم وهذا جعلهم عبيداً للآداب الفارسية والعربية. ومن ثم يجب على المصريين والسوريين العناية بلغتهم العامية وتنميتها وإحياء آدابهم الشعبية المستمدة من تراثهم السحيق الذي حاولت الثقافة العربية طمسه، واقتفاء أثر تركيا في نهضتها الأدبية الحديثة [٣٥] ويقول (إن العربية والاتحاد العربي يا أبناء مصر لم يجدكم في ماضيكم خيراً ولن يجديكم في حاضركم ولا في مستقبلكم، فانفضوا غبار الجمود والحياة بينة

الطريق ممهدة لكم فادلفوا إليها بأقدامكم - اتركوا اللغة العربية الفصحى فلكم في العامية لغة قومية نظموها وضعوا لها قواعدها تحرروا من ربقة اللغة العربية واستبعادها لكم وإني شخصياً لم أعرف العامية إلا منذ أعوام قلائل حيث عرفت العربية من الكتب وعلى أيدي الأساتذة المستشرقين وفي فترات قليلة ترددت فيها على مصر ولكن منذ حططت رحالي في مصر لدراسة حياتها الاجتماعية والأدبية وقفت على ثروة جديدة هي اللغة المصرية وهي العربية العامية خطئاً والعربية التي تكيفت ومحيط مصر في الواقع فهذه هي لغتكم وهي أولى بعنايتكم من إحياء لغة بدو لا يربطكم بهم صلة ولا رابط واختم كلمتي بعبارة وجيزة لكنها بليغة في دلالتها منطق الغرب قائم على العقل والذهن، ورق الشرق على العاطفة فحسب والأول ينتهي بكم إلى الحياة الإنسانية في صميمها والثاني يذهب بكم إلى الأخرة ولكن في هذه الحياة) [٣٦].

ويقول عن أصالة العامية في اللسان البناني (وهكذا عاش اللبنانيون محتفظين بكيان خاص غير عربي عن بقية أجزاء الشرق العربي وساعد على ذلك أنهم يدينون بالمسيحية، التي كانت تبعدهم عن العالم الإسلامي الذي يكتنفهم غير أن حياة اللبنانيين وسط خضم عربي جعلهم يتأثروا بالعرب في بعض أشياء وكان من ذلك أنهم اضطروا إلى التخلي عن لغتهم واتخاذ العربية لغة لهم، غير أنهم في اتخاذهم العربية لساناً لهم، لقحوها بمفردات كثيرة من لسانهم السرياني، كما لقحوها بلهجتهم في المنطق والكلام وهكذا كانت لهجتهم العربية اللبنانية تدل على فطرتهم الحقيقية من جهة النبرات وحركات نطق الكلام) [٣٧].

ويرى أدهم أن فضل اللغة التركية الحديثة على الأدباء العرب المحدثين لا يمكن إنكاره وذلك لأن الأتراك سبقوا العرب في اتصالهم بالغرب وانتحال آدابه وفنونه فأصبحت اللغة التركية بذلك بمثابة الوعاء الذي حمل آداب الغرب الحديثة إلى من يجيدون التركية من الأدباء العرب ولا سيما شبيبة العراق من أمثال الزهاوي الذي حرر شعره من الخرافات والغيبيات العربية

ونأى بأدبه إلى الروح العلمية التي استوحاها من الآداب الأوروبية الحديثة ويقول (ويجب الا ننسى الإشارة إلى أن الكثيرين من أبناء العربية كانت اللغة التركية والأدب التركي الحديث أهم لهم من لغتهم وأدبهم العربي ذلك لأن اللغة التركية والأدب التركي الحديث كانا أكثر من طريق لإيصالهم لآثار الغرب في العلم والأدب والفلسفة.. ولقد نقل الأتراك إلى لغتهم ألوف الكتب الغربية وسبقوا العرب في تأثرهم بآداب الغرب وتقدمهم في ساحات الآداب حتى إن الأدب التركي الحديث وصل إلى القمة في سنين قصيرة بنفر من رجاله أمثال شناسي وعبد الحق حامد وفكرت وغيرهم من أدبائه الأعلام وكان تأثر أدباء العربية بهم كثيراً وخاصة العراقيين الذين لم يكن لهم من ظروفهم الخاصة ما يجعلهم يتصلون بالفكر الغربي مباشرة لموقعهم الجغرافي النائي عن مراكز الحضارة الأوروبية) [٣٨].

ويمضي أدهم مع غلاة المستشرقين من أمثال هامر، ونولدكه، وغولدزيهر، وسبرنجر، وفييل، وبارثولد، وهومل، وكراتشوفسكي وغيرهم إلى أن الآداب العربية آداب ذاتية شاغرة من الأصالة والطرافة وان أغراضها محدودة وخسيسة وأن لها من الضحالة ما يكشف عن سطحية مضامينها وعنايتها باللفظ دون المعنى في الصيغ والتراكيب وأن قدرتها على التصوير والتخيل ضئيلة ومحدودة إذا ما قورنت بالآداب اليونانية والأوروبية الحديثة ويقول (وأول شيء تلمسه في الآداب العربية أنها ذاتية تنقصها الطاقة على التجرد من الشخصية وجعل الظواهر الموضوعية في طبيعتها.. ويجب الا ننسى أن الآداب العربية امتازت بتفننها في الأساليب حتى وصل الأمر بها في وقت من الأوقات أن أصبحت أدباً لفظياً، أعني أن الإبداع أصبح منصرفاً نحو اللفظ في التفنن في الصيغ والأساليب والعمل على توليد الاستعارات بدلاً من أصالة المعنى أو الإحساس ولا يزال التفنن اللفظي والانصراف عن المعنى للفظ أعني عن المعنى للصيغة رائد الكثيرين من أدباء العالم العربي) [٣٩].

ويمضي أدهم على هذا النحو في هجومه على الآداب العربية، فيقرر ان علة تخلف آداب العرب وفنونهم ترد إلى عاملين : هما الجنس والدين. وذهب إلى أن طبيعة العقلية العربية السامية لا تمكنها من التجريد والتخيل والتصوير الأمر الذي يتميز به الأريون عنهم. وان ما نجده في شعر ابن الرومي وابن المقفع وغيرهما من طلاقة موضوعية وقدرة على التصوير يرجع إلى جنسهم الآري .

كما زعم أن عجز العرب عن تذوق الآداب اليونانية وهضم فلسفاتها يرجع إلى طبيعتهم السامية من جهة واعتناقهم الإسلام من جهة أخرى ويقول (من هنا وحده يمكننا أن نقف على السبب الذي قعد بالآداب العربية عن التصوير، لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الطبيعية في طبيعتها الموضوعية، وهذه بعيدة عن طبيعة العقل العربي ولا يجب أن نخلط بين شعر ابن الرومي وبشار بن برد وأبي نواس وأدب ابن المقفع وغيرهم من الأعاجم وبين أدب العرب فإن ما في أدبهم من الطلاقة الموضوعية راجع لوراثتهم الآرية وإن اضعف منها تأثرهم بالأخيلة العربية - ولقد خيل للكثيرين من الباحثين أن هنالك سراً تكمن وراءه الأسباب التي جعلت العرب يتقبلون تراث اليونان الثقافي في الفلسفة والعلوم دون الآداب وأنهم إن توهموا خطأ أن العرب هضموا تراث اليونان في الفلسفة والعلوم فالحق أن العرب لم يهضموا إلا صوراً من الفلسفة اليونانية شيبت باللاهوت النصراني ونتفاً من علوم الهيليينيين اختلطت بغيبيات المسيحيين والنساطرة إلا أن المدنية العربية سرعان ما خضعت كل هذا لخدمة الدين - ليس هناك مدنية عربية بالفعل، وإنما ما يعبر عنه بالمدنية العربية تجاوزاً هو في الواقع إسلامي فإذا كان الدين محور المدنية الإسلامية فلهذا وحده لم يتمكن المسلمون من هضم الأدب الإغريقي بخياله الواسع وتصويره الزخم للحياة وميثولوجيته الغنية بالرموز لأن هذا كله يتعارض مع روح الإسلام أولاً ومع الطبيعة العربية الذاتية الساكنة ثانية) [٤].

ولم تقف طعون ادهم عند هذا الحد بل نجده يصرح بأن القرآن ما زال من أكبر المعوقات التي تحول بين اللغة العربية وآدابها وبين الرقي والسير على نهج الآداب الأوروبية الحديثة، وان ما أورده النبي ﷺ في القرآن والسنة من أساليب وصيغ، اقعدت العرب عن تبديلها أو انتحال غيرها بحجة انها نصوص مقدسة أعظم من إبداعات البشر وأسمى من اذواقهم ويقول (ولقد طبعت طبيعة العرب المحافظة اللغة العربية بطابعها وكان الإسلام من الأسباب التي جعلت الأدب يتبلور عند صورة معينة بثها محمد ﷺ في القرآن. ويجب الا نغفل ان لهذا أثره الكبير في عوق الأدب العربي عن التطور. وأظنني لست في حاجة إلى الإطناب في هذه النقطة فهي جلية ويكفيني ان أشير إلى اللغات الأوروبية وتطورها في الزمان حتى اصبح من المستحيل على أي أوروبي معاصر فهم لغة أجداده بعكس الحال في العربية وتشاركها في ذلك العبرية. فإنهما تبلورا في الأولى على المثال البديعي الذي ابدعه محمد ﷺ في اللغة العربية وفي الثانية على نمط التوراة. وأي إنسان يقرا آيات القرآن الشريف يستطيع بكل سهولة ان يطالع ادب الجاهلين والمخضرمين والأمويين والعباسيين وآثار عصور الانحطاط واحدث آثار الأدب الحديث وكذلك في العبرية منذ ثلاثة آلاف سنة إلى الآن بدون ادنى صعوبة تعترضه . وهذا إن رجع إلى شيء فكما قلنا يرجع إلى طبيعة العرب الجامدة من جانب ومن جانب آخر إلى روح المحافظة في الإسلام) [٤١].

ولم يكن الشعر والموسيقي العربية في راي ادهم إلا صورتين من صور الأدب العربي المنحطة. فهما في رأيه لا يعبران إلا عن ذلك الهتاف الروحي العميق في نفس العربي نحو الوحدة المتجلية حوله ولا يؤكدان إلا الذاتية والعجز عن التصوير والتجريد الأمر الذي يضعهما في مرتبة وضيعة إذا ما قورنا بالشعر والموسيقي الغربية [٤٢].

وعد شعر المدائح النبوية من أحط أنواع الشعر العربي في حين يرفع شعر الطبيعة والمروق والإلحاد إلى مرتبة الفنون الراقية ويبدو ذلك بوضوح

في دراسته لشعر عبد الحق حامد والزهاوي ويقول (وانت ترى في هذا الشعر الذي قاله فضولي في القرن العاشر للهجرة روح المحاكاة والتقليد بارزاً بوضوح في عصور انحطاطها) [٤٣] (إن الزهاوي يتمتع بعقلية علمية فائقة لها من ذاتيتها أسسها ودعائمها الأولى وهذه العقلية تمتاز بتشعب نواحيها وتشكلها حسب منطق العلوم فهي تبدو في الرياضيات عقلية رياضية فائقة كما انها في الفيزيقا تظهر ذهنية فيزيقية عميقة وهي في علم الحياة تتظاهر في عقلية بيولوجية دقيقة تغلبها النزعة المادية وقد كان لمعارفه هذه أثر عميق في تكييف شعره الفلسفي) [٤٤].

اما عن رده الختامي على فليكس حيال هذه القضايا فلا يعدو أن يكون تكراراً لا حجة فيه ولا برهان، فذهب إلى أن طبيعة اليونانين الآرية هي التي ساقت أدابهم نحو التجريد وحررتهم من خرافة القدر الغيبية ومكنتهم من اختلاق القصص والتمثيل والتصوير في شعرهم ويقول في ذلك (وانت ترى مناظرنا يعترف بأن العرب لم يتقبلوا تراث اليونان الأدبي لوجود مهاو سحيقة بينهم وبين ثقافة اليونان التقليدية التي احتضنها روح اليونان، وهذا ما نقوله ونشرحه بأن ثقافة العرب ذاتية وأن الثقافة موضوعية عند اليونان - ولهذا لن تجد في الأدب العربي شعراً قصصياً ولا شعراً تمثيلياً ولا شعراً تصويرياً لأن القصص والتمثيل والتصوير يستلزم الانسحاب من آفاق الذات إلى رحاب الموضوعية وليس هذا في مكنة الذهنية العربية) [٤٥].

كما بين أن حديثه عن اللغة العامية المصرية لم يكن هزلاً كما وصفه فليكس فارس بل إن مقصده من ان اللغة العامية تستمد جذورها من الفرعونية يرجع إلى رسوخ ثقافة الفراعين في كل نواحي حياة المصريين وينسحب ذلك على لغتهم أيضاً ويقول (ولقد وهم المناظر الفاضل أننا نهزل حين قلنا أن العامية في مصر هي العربية الآخذة بأسباب الفرعونية، بينما نحن في مجال الجد غير أن ناحية الهزل بدت من خلال كلامنا حين لم يلاحظ مناظرنا ما قلناه في المقال الأول من أننا نعني بالفرعونية وحدة

الحياة عقلية او معاشية متمشية في ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعوني. فإذا قلنا ان العامية هي العربية الأخذ بأسباب الفرعونية فإنما نعني انها تأخذ طابعاً مصرياً خاصاً بها، هذا الطابع هو الذي يتمشى مع ثقافة المصريين التقليدية حتى العصر الفرعوني ومن هنا جاءت كلمتنا الآخذة بأسباب الفرعونية) [٤٦].

ويصر أدهم على نزعته الإلحادية ويرفض اي تأويل لما جاء في مقالاته عن - رده تخلف الأداب العربية إلى اساليب القرآن وإيمان العرب بالغيبيات - بروحانية الشرقيين ويقول (وبعد فللباحث المفضال سقطات استوجبها عدم تعمقه في مدلول عباراتنا والنظر إلى ما وراء الفاظها الظاهرة ... والواقع ان باحثنا الفاضل يلزمنا عسيراً مثل هده الاعتراضات ووجه العسر انها تضطرنا ان نعيد القول ونكرره ونتكلم في الأوليات. ووجه آخر من أوجه اعتراضات الكاتب ذلك قوله : إذا كان الشرقي قد أدخل العنصر الروحي في تقدير المعاملات بين الناس فهل يتنافي ذلك مع العقل السليم ؟ وهل يتهم بعد ذلك بأنه قاصر ؟ لا ... أيها الباحث ولكن قبل كل شيء يجب أن تنتبه إلى هذه الحقيقة وهو أننا لم نقل ان الشرقي يدخل عنصراً روحياً بين الأشياء حتى تنحلنا هذا الرأي، وكل ما قلناه أن الشرقي يدخل العنصر الغيبي في الأشياء لأن نظرته غيبية فجعلتها أنت العنصر الروحي وشتان بين العنصريين، واين كلامك من كلامي هذا !) [٤٧].

وقد تهرب أدهم من الرد على مناظره في مسألة حكمه على الموسيقي العربية وأحاله إلى صديقها الدكتور حسين فوزي (السندباد). ويبقي بعد ذلك كلمة أو كلمتان في موضوع الموسيقي الذي أثاره المناظر ولم أجد له أصلاً فيما قلت، ومع ذلك فأنا عند ظن المناظر انتدب له الدكتور حسين فوزي وهو أخصائي في فن الموسيقي وله من العلم الواسع في هذا الموضوع ما يمكنه من بيان نواحي الزيف في آراء المناظر ، وهو على ذلك قدير) [٤٨].

ويختتم أدهم مناظراته في هذا الشأن مع مساجليه بتبرئه نفسه من

الجنس العربي والثقافة الشرقية معلناً جذوره التركية وانتماءاته الغربية (وبعد فننهي ردنا هذا بكلمة هادئة لباحثنا الفاضل، فقد وهم حين ظننا من العرب اولاً من الشرقيين ثانياً، فلسنا من اصل عربي ولسنا شرقيين ... وعلى فرض أننا شرقيون ومن امة عربية فهل كوننا شرقيين أو عرباً يمنعنا عن قول الحقيقة إذا كانت ضدنا ؟) [٤٩].

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لآراء أدهم مدى محاكاته ومسايرته لكتابات المستشرقين ومن نحا نحوهم من المفكرين العرب من أمثال إسماعيل مظهر واحمد أمين وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهم، والجدير بالإشارة أن إسماعيل ادهم لم ينكر ذلك التأثر ولا تلك المحاكاة فقد صرح بأن معظم آرائه قد استقلها من مباحث المستشرقين والباحثين العرب المحدثين الذين انتهجوا نهجهم ويقول في ذلك (هذه الظاهرة تتجلى لك في كل الدراسات التحليلية التي كتبها المستشرقون عن الأدب العربي... وقد انتقلت إلى باحثي الشرق فاعترفوا بها في العموم وإن غيروا وبدلوا في التفاصيل) [٥٠].

وإذا ما تأملنا حديث أدهم عن طبائع العقلية السامية المغايرة لخصال العقلية الآرية سوف ندرك أنه حديث معاد طالما ردده أصحاب نظرية الرسوس الأدبية - التي أشرنا إليها سلفاً - وعند بعض المستشرقين من أمثال راندال، وليون جوتيه، ولابيه الذين زعموا أن العقلية السامية عقلية غيبية ورجعية وذاتية، وأن آداب العرب وفنونهم عاجزة عن النفاذ إلى وحدة الرواية الفنية، وأن موسيقاهم تفتقر إلى الانسجام والتناسق والوحدة الموضوعية شأن أشعارهم ذات الألفاظ الرنانة التي يعوزها عمق الفكرة ووحدة المحتوى والنظام ذلك فضلاً عن حديث أبي القاسم الشابي (١٩٠٦-١٩٣٤) عن خلو الأدب العربي من عنصر الخيال [٥١].

وكتابات أحمد أمين عن ذاتية الأدب العربي وفرديته [٥٢] وعنايته بالصنعة دون المعنى وافتقاره إلى الروح الاجتماعية [٥٣]، وحاجته إلى انتحال المذاهب

والمدارس الغربية الحديثة لكي يتواءم مع العصر الذي يعيش فيه [٥٤]. ذلك فضلاً عن ما جاء في معركته (جناية الأدب الجاهلي على الأدب العربي) مع زكي مبارك التي دارت حول الدعوة إلى التجديد والتحرر من التقليد والارتباط بالواقع [٥٥].

أما نظرية الرسوس التي أثارها فقد سبقه إليها إسماعيل مظهر وسلامة موسى فقد صرح الأول في معرض حديثه عن بشار بن برد (٧١٤-٧٨٤) بأن شاعرية الشاعر ترجع إلى صفاته الموروثة في المقام الأول ومن ثم جاء شعر بشار متميزاً عن شعراء عصره [٥٦]. وذلك لجنسه الآري الذي ميزه عن معاصريه العرب الساميين (ولعل السبب في هذا أنهم بعيدون عن العقلية العربية فكانوا نسيجاً وحدهم في الشعر وفي الشاعرية. فإن مهياراً وبشاراً كلاهما فارسي وابن الرومي بعيد عن الدم العربي بعد السماء عن الأرض - ولا خفاء في أن العقلية الفارسية عقلية تتمشى فيها أصول الآريين الذين غزوا الهند ودوخوا الممالك في العصور القديمة والذين لهم في الفلسفة جولات لم يشق غبارهم فيها أحد ولهم في اللغة آثار لم يستطع إلى الآن أحد من أهل العربية أن ينال منها بما يسقط من قيمتها ويحط من قدرها... إن العقل الآري نزاع إلى الاندماج في الوسط الطبيعي اندماجاً تاماً. أما العقل السامي فعلى الضد من ذلك. فهو وهاج براق وثاب إلى الغيبيات متهافت على العلم بما لا يستطيع العقل الصرف أن يعلم منه شيئا) [٥٧].

ونزع سلامة موسى إلى أن الأدب العربي مجرد تراث لفظي محدود الأغراض لا يعني بقضايا الشعب عنايته بأخبار الملوك والأمراء، وان كل من يسير على سنته أو يعمل على إحيائه - لا شك - عدو للتطور ومجاف للروح العلمية، التي يتسم بها الأدب الأوروبي الحديث ذلك الأدب الذي ينبغي علينا اتباعه وهضم أغراضه والسير على قواعده [٥٨]. وربط كذلك بين تخلف الأدب وجمود اللغة الفصحى وبين قوة الوازع الديني عند المسلمين (فاللغة عند زكي مبارك، وابن عرب والحكومة المصرية ليست لغة

الديمقراطية والأتومبيل والتليفزيون، بل هي لغة القرآن وتقاليد العرب) [٥٩].

كما ربط بين تعلق الأديب العربي بتراثه وبين عزوفه عن آداب اليونان وانتحال أشكالها وقوالبها [٦٠]، من جهة وبين الأسلوب القرآني ومحدودية الأدب العربي من جهة أخرى (أما الأدب فإن العرب تقيدوا من البدء بالقرآن فلم ينقلوا شيناً من الأدب الإغريقي للإشارات الوثنية التي فيه عن الآلهة والمعابد ثم كانت الروح البدوية سائدة أيضاً فقوطعت الفنون الجميلة. لأن البدوي يكره بطبيعته جميع ضروب الترف والحضارة وهو نفسه يعيش في صحراء لا يحتاج إلى فنون الحضارة من عمارة وتصوير ونقش) [٦١].

اما عن دعوة أدهم المصريين إلى اصطناع أدب قومي يعبر عنهم دون الآداب العربية، فلا تعدو ان تكون محاكاة واضحة لكتابات محمد حسين هيكل، عن الأدب القومي وتمصير الأدب. تلك التي جاء فيها أن هناك صلات وثيقة كامنة في الشخصية المصرية تربط بين الإنسان المصري وبين أجداده الفراعين. وأن هذه الخصال لم تستطع الأمم التي تكالبت على مصر طمسها أو تبديلها - بل على العكس من ذلك إن العقل المصري قد استطاع تمصير كل الثقافات التي وفدت عليه بعد هضمه لها بدءاً بالدين وانتهاءً باللغة والأدب، ومن ثم فإنه من اليسير على مصر أن ترغب عن القوالب والأساليب الأدبية العربية وتصطنع لنفسها أدباً يعبر عن جبلتها ويثبت قدرتها على مصادرة كل غاز أو وافد عليها من الثقافات ويقول في ذلك (وهل أدب قومي يصدر عن هذا الإلهام كله يمكن أن يعدله ادب قومي لأمة من الأمم مما عرف العالم أو عرف التاريخ وقصص هذه الآثار وقصص آبائنا الذين شادوها وقصص حياتهم المادية والنفسية والروحية كل ذلك حاضر تحت ايدينا لمن أراد أن يكلف نفسه مشقة التنقيب فيه فإذا تمثلنا هذا التاريخ واستنطقنا هذه الآثار وقدسنا كما يجب أن نقدس هذه الطبيعة المصرية الخصبة المحسنة وهذا النهر الذي انشأ الله به مصر وأنشأها بفضله عليها فألهمنا ذلك الأدب الذي نرجو، فلن يقف هذا الأدب عند تحقيق رسالة الأدب

من تجليه الخير والحق والجمال. بل إني لاعتقد أنه يصل إلى أكثر من هذا، وأن قبساً من نور هذه الأديان التي شهدت مصر وتوجت بالإسلام سيضيء ظلمات هذا العصر المادي الذي غمرتنا حضارة الغرب بآثاره وسيقدم للعالم بذلك غذاء روحياً يلتمسه العالم اليوم في مختلف أنحائه في الشرق والغرب فيضل سعيه ولا يجد إليه سبيلاً» [٦٢].

وقد قصد إلى مثل ذلك الأديب الدرعمي أحمد على ضيف (١٨٨٠ - ١٩٤٥) في محاضراته بالجامعة المصرية التي أكد على أنه ليس هناك آداب أمة واحدة بل هي آداب مختلفة تبعاً للمذاهب والأجناس والبيئات، وأن وحدة الأدب العربي لن تتحقق أبداً وذلك لأن هذه الوحدة تتعرض مع طبائع الأذواق والبيئات واحتج في حديثه بالتمايز الواضح بين أدب العراق والمدينة ونجد ومصر متخذاً من ذلك كله تكأة يستند عليها في تبرير نظريته في إقليمية الأدب - وقد أقره على ذلك أمين الخولي في محاضراته بكلية الآداب عام ١٩٣٤ عن مكانة مصر في تاريخ البلاغة [٦٣].

وحسبنا ألا نستفيض في عرض الآراء وإيراد النصوص التي انتحلها إسماعيل أدهم في جل آرائه الأدبية. ونكتفي بالإشارة إلى أن فترة الثلاثينات من القرن العشرين في مصر قد حفلت بعشرات المعارك الأدبية - حول المسائل التي طرحها أدهم وفليكس فارس في مناظرتهما - وقد شارك فيها معظم أعلام الأدب العربي من أمثال عبد الوهاب عزام، والعقاد، ومحمد أمين حسونة، وعبد المتعال الصعيدي، وبشر فارس، وطه حسين، ونديم الجسر، ومحمود أحمد عبد المجيد، ومحمود قراعه [٦٤].

ويمكننا أن نتبين من ركاكة أسلوب (أدهم) وعجمة تراكيبه وأخطائه اللغوية الظاهرة مدى جهله باللغة العربية وآدابها، الأمر الذي يؤكد طعون خصومه في كتاباته من جهة ومسايرته لدعاوي المستشرقين دون أدنى تمحيص من جهة أخرى .

وبقى موضوع لا يخفي على أحد من المشتغلين بقضايا اللغة والأدب ألا

وهو الدعوة للعامية التي تبناها أدهم. فإذا ما تأملنا حديثه - عن أصالة العامية في مصر والشام وسيادتها على الفصحى، وحثه الأدباء العرب على بعثها وضبط قواعدها واتخاذها لغة للأدب اقتداء بتركيا - فإننا سوف نجده مجرد ترديد لما جاء في كتاب (أحسن النخب في معرفة لسان العرب) الذي صدر في روسيا عام ١٨٤٨ لمحمد عياد طنطاوي (١٨١٠-١٨٦١) وكتاب (الرسالة التامة في كلام العامة، والمناهج في أحوال الكلام الدراج) الذي صدر في فرنسا عام ١٨٨٦ لميخائيل الصباغ (١٧٧٥-١٨١٦)، وكتاب (أصول اللغة العربية المحكية) الذي صدر في إنجلترا عام ١٨٥٦ لأحمد فارس الشدياق، ذلك فضلاً عن كتاب (قواعد العربية العامية في مصر) الذي صدر عام ١٨٨٠ في القاهرة لولهلم سبيتا (١٨١٨-١٨٨٣) مدير دار الكتب المصرية، ومحاضرات المستشرق الإنجليزي وليم ولكوكس مهندس الري في مصر الذي يعد الداعية الأول للعامية في الثقافة العربية - إذ قام بترجمة الإنجيل إلى العامية وراح يلقي المحاضرات عن دواعي بعثها ومنها (لم توجد قوة الاقتراع لدى المصريين الآن) -، وكذا جهود جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) في جمع التراث الأدبي الشعبي وتدوينه أثناء اشتغاله بالتفتيش في مصلحة الآثار المصرية في الفترة بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩١٤، ومساجلات كل من أسعد داغر (ت ١٩٣٥) وخليل اليازجي (١٨٥٦-١٨٨٩) وإسكندر المعلوف، وجورجي زيدان، وعلى يوسف، ومصطفي صادق الرافعي، ومحب الدين الخطيب، ومحمود تيمور، وسلامة موسى، وعباس محمود العقاد، على صفحات المقتطف، والزمان، والأزهر، والهلال، والمؤيد، والبلاغ، والمجلة الجديدة، حول خصائص العامية وخطر انتشارها على التراث الثقافي والموروث العقدي في الفترة من ١٨٩٣ إلى ١٩٢٨ [٦٥].

ونخلص من ذلك إلى أن المخطط لإضعاف الفصحى سواء في تركيا أو مصر يمكن رده إلى مصدر واحد، وكان يهدف منذ إرهاصاته الأولى إلى فصل المسلمين عن موروثهم العقدي بخاصة، وتجهيل العرب بتراثهم

الثقافي بعامة. ولم تكن دعوة ادهم إلا تابعاً محدود الأثر من توابع الزلزال الذي أحدثته كتابات المستشرقين التي أشرنا إليها .

وصفوة القول ان ادهم قد عجز عن إثبات أن اللغة والآداب والفنون من المتغيرات الحضارية، كما أن ردوده على مناظره كانت أقرب إلى الدفوع الخطابية منها إلى الأدلة العلمية والحجج العقلية، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا يمكننا إغفال الأثر الذي أحدثته نقوضه وطعونه سالفة الذكر في ميدان النقد الأدبي [٦٦].

وإذا ما طرحنا غلوه وتعصبه جانباً فإننا سوف ندرك مدى جراته في النقد وتمسكه بحقه في حرية الفكر والبوح بمكنونات نفسه وعقله .

ولا غرو في انه يعد اعنف مناظر في الثقافة العربية الحديثة وتعبر عن ذلك كتابات معاصريه عقب سماعهم حادث انتحاره. فها هو صديقه حسين كامل الصيرفي يلخص محنة ادهم وعذاباته ويقول :

وذكاء ذهن كالأشعة نافذ	فيما وراء دقائق العرفان
وطموح نفس في توقد خاطر	وصفاء فكر في اتقاد جنان
وصراحة كالشمس تلقي رأيها	حراً بغير أملق ودهــان
مجد بنيت وما انتظرت تمامه	هذا البناء ... فأين أين الباني؟
لي فيك هاتيك المواهب كلها	أما العقــائد فهي للديــان
لو ناقشوك وجاوبوك بحكمة	وهــوادة وترفق وليـــان
أرجعت عن رأي تبين خطؤه	ونزلت عن دعواك بالإذعان
لكنهم شنوا عليك حروبهم	ولقوك بالإيــذاء والعــدوان
ما الشك شك إنما هي نزعة	من عالم باغ على الأديان
وجدت إلى النفس الطرئية منفذاً	فتسللت منه إلى الوجدان [٦٧]

* * *

وحسبي ان اشير في عجالة إلى ما انتهت إليه مساجلات المنابر الفكرية العربية حيال قضية الفصحى وآدابها ومكانتها في الثقافة العربية. وقد انتهي المتجادلون إلى اعتبار اللغة الفصحى من الثوابت الثقافية التي لا يمكن تبديلها بل تهذيبها وإصلاح أساليبها والعزوف عن الغريب والمهجور من الفاظها، وإثرائها عن طريق النحت والاشتقاق والتعريب . وذهبوا إلى أن الأدب والفنون مرآة الشعوب ومن ثم دعوا إلى الأدب الإقليمي بجانب الالتزام بالروح العربية والتفاعل مع القضايا الإنسانية. وحثوا بني جلدتهم على التمسك بتراثهم الفني، والحفاظ على طابعه مع الاستفادة من الفنون الأخرى بالقدر الذي لا يطمس هويته. وقد عبرت عن ذلك كتابات طه حسين إذ يقول (عناصر ثلاثة تكون منها الروح الأدبي المصري منذ استعربت مصر ، أولها العنصر المصري الخالص الذي ورثناه عن المصريين القدماء على اتصال الأزمان بهم، وعلى تأثرهم بالمؤثرات المختلفة التي خضعت لها حياتهم، والذي نستمده دائماً من أرض مصر وسمائها ومن نيل مصر وصحرائها وهذا العنصر موجود دائماً في الأدب المصري الخالص... والعنصر الآخر هو العنصر العربي الذي يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة والذي مهما نفعل فلن نستطيع أن نتخلص منه، ولا أن نضعفه ولا أن نخفف تأثيره في حياتنا لأنه امتزج بهذه الحياة امتزاجاً مكوناً لها مقوماً لشخصيتها، فكل إفساد له إفساد لهذه الحياة، ومحو لهذه الشخصية، ولا تقل انه عنصر أجنبي فليس أجنبياً هذا العنصر الذي تمصر منذ قرون وقرون وتأثر بكل المؤثرات التي تتأثر بها الأشياء في مصر من خصائص الإقليم المصري، فليست اللغة العربية فينا لغة أجنبية، وإنما هي لغتنا وهي أقرب إلينا ألف مرة ومرة من لغة المصريين القدماء. وقل مثل ذلك في الدين وقل مثله في الأدب. أما العنصر الثالث فهو هذا العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائماً والذي سيؤثر فيها دائماً والذي لا سبيل لمصر إلى أن تخلص منه ولا خير لها في أن تخلص منه، لأن طبيعتها الجغرافية

تقتضيه، وهو هذا الذي يأتيها من اتصالهم بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب. جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى ويجينها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث) [٦٨].

ثم اقره على ذلك تباعاً جل المتناظرين من امثال سلامة موسى وإسماعيل مظهر ومحمد حسين هيكل واخيراً زكي نجيب محمود الذي أكد مع طه حسين على أن اللغة والأدب والفن من الثوابت الثقافية التي لا يمكن طمسها أو تبديلها [٦٩].

*　*　*

وخليق بنا أن نتساءل :-

هل اللغة العربية هي اللغة الأولى في جميع الأقطار العربية ؟؟؟

هل المجامع اللغوية العربية قادرة على حماية اللغة الفصحى وتجديدها ؟

هل استطاعت المجامع العربية تيسير دراسة اللغة العربية وتبسيط قواعدها ؟

هل أعدت المجامع كتباً دراسية لتعليم الأجانب العربية ؟ هل لقرارات المجامع اللغوية العربية قوة تنفيذية شأن المجامع الأوروبية المحترمة ؟؟؟

هل مجامعنا العربية سوف تظل خالدة شأن المتاحف والقلاع الأثرية؟ وهل سوف يظل أعضاؤها خالدين خلود أبي الهول ؟؟؟

هل يراقب المجمعيون مناهج دراسة اللغة العربية في المدارس والمعاهد والجامعات ؟ هل تستطيع المجامع العربية فرض تعريب كتالوجات ونشرات البضائع الأجنبية التي نستوردها ؟ هل عربت أسماء الشركات والبنوك الاستثمارية في العالم العربي ؟؟؟

هل المعاجم التي تخرجها المجامع العربية للخاصة أم العامة ؟ وهل يعمل بها ؟؟؟ هل الأغاني الحديثة أسهمت في إصلاح اللسان العربي أم تغريبه وإفساده ؟ هل تسمية مأكولات الأطفال بأسماء إفرنجية مجرد صدفة ؟ هل تزايد التعليم الأجنبي في مصر في كل مراحل التعليم مظهر من مظاهر

التطور ام التدهور ؟ هل التوسع في إنشاء الجامعات الخاصة والأجنبية ضار ام مفيد ؟ هل جمود تعليم اللغة العربية في الأزهر ما زال قائماً ولماذا ؟؟؟

هل شرط إجادة اللغة العربية ليس جديراً بأن يدرج ضمن شروط الاشتغال بالبحث العلمي في العالم العربي ؟؟؟

هل لنا من محكمة أدبية لتقويم المصنفات وتهذيب المعوج من المؤلفات وتثقيف الجامح من الكتابات ؟؟؟

هل يدرك اللغويون العرب أن بقاء اللغة العربية حية مرهون بعدد حفاظ آيات القرآن ؟؟؟

قد اندثرت اللاتينية عقب تخلي المسيحية عنها فهل يمكن للعربية أن تنال هذا المصير ؟؟؟

هل أدبنا الآن يمثلنا ؟ هل نحن واعون لأبعاد النظريات الغريبة المعاصرة وخلفياتها التي نطبقها على آدابنا العربية ؟؟؟

هل معين الشرق الفنان نضب لينتحل كتابنا قصص الغرب ورواياته؟

هل الفن للفن ؟ أم الفن للشعب ؟ أم للارتزاق ؟؟؟

هل معاركنا الصحفية تعمل على إثراء الأدب أم تشجيع القدح والسباب ؟؟؟

* * *

الهوامش

(١) عمر الدسوقي : في الأدب الحديث : دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٥٤، ج١، ص٦٤ : ٧١ ، ٩٩: ١٠١

(٢) إبراهيم مدكور : مجمع اللغة العربية في عيده الخمسين، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨١، ص٢.

(٣) شوقي ضيف : مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً ١٩٣٤ - ١٩٨٤ مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٨٤، ص١٠ : ١٢.

(٤) فليكس فارس : رسالة المنبر، ص٧٣، ٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص٧٥، ٧٦.

(٦) المرجع السابق، ص٧٧.

(٧) المرجع السابق، ص٧٩، ٨٠.

(٨) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع٢٦٤، ١٨ يولية ١٩٣٨، ص١١٦٤.

(٩) احمد سما بلوفتش : فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٨، ص٦٣٨ : ٦٤٠.

(١٠) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع٢٦٣، ١٩ يولية ١٩٣٨، ص١١٦٥.

(١١) فليكس فارس : رسالة المنبر، ص٤٢، ٤٤، ٤٥.

(١٢) فليكس فارس : بين الشرق والغرب، مقال في مجلة الرسالة، ع٢٥٨، ١٣ يولية ١٩٣٨، ص٩٧١.

(١٣) فليكس فارس : رسالة المنبر، ص٨١ : ٨٤.

(١٤) جورجي زيدان : مختارات جورجي زيدان الأعمال الكاملة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، ج١٨، ص٦١٨ : ٦٢٣.

(١٥) ساطع الحصري : آراء وأحاديث اللغة والأدب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص٢٩ : ٤١.

(١٦) أنور الجندي : يقظة الفكر العربي حركة اليقظة في مواجهة التغريب - مرحلة ما بين الحربين مطبعة زهران، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٣٩، ١٤٠.

(١٧) علي شلش : اتجاهات الأدب ومعاركه في المجالات الأدبية ١٩٣٩ - ١٩٥٢، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١، ص١٤٢، ١٤٣.

(١٨) أمين الريحاني : شذرات من عهد الصبا، الأعمال العربية الكاملة، ج٦، ص٤٨١ : ٤٨٥.

(١٩) أمين الريحاني: الريحانيات، الأعمال العربية الكاملة، ج٧، ص٣٨٧ - ٣٨٨.

(٢٠) أمين الريحاني : الكتابات الشعرية والنقدية والأدبية، الأعمال العربية، ج ٩ ص ٣٥٩ - ٣٦٥.

(٢١) المرجع السابق، ص ٤٢٩ - ٤٣٣.

(٢٢) أمين الريحاني، القوميات، ج ٢، الأعمال العربية الكاملة، ج ٨، ص ٢٥٧: ٢٥٩.

(٢٣) صديق شيبوب : فليكس فارس : مقال في مجلة البصير، ع ١٢٧١٤، ص ٤٢١.

(٢٤) إبراهيم الداقوقي، صورة العرب لدى الأتراك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦ ص ١٧ : ٢٦.

(٢٥) كرامرز، الأتراك، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، ص ١٣٥.

(٢٦) إبراهيم الداقوقي : صورة العرب لدى الأتراك، ص ١٨ : ٢٠.

(٢٧) كرامرز : الأتراك، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، ص ٨٨ : ١٠٣.

(٢٨) إبراهيم الداقوقي، صورة العرب لدى الأتراك، ص ٤١.

(٢٩) ساطع الحصري، نشوء الفكرة القومية، ص ١٤٥.

(٣٠) كرامرز، الأتراك، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، ج٢، ص ١٠٦، ١٠٧، ١٦٣، ١٦٦.

(٣١) إبراهيم الداقوقي، صورة العرب لدى الأتراك، ص ٢١.

(٣٢) إبراهيم الداقوقي، صورة العرب لدى الأتراك، ص ٢١ : ٤٤.

(٣٣) إسماعيل ادهم، التطور الحديث في مصر وتركيا، مقال في المجلة الجديدة، إبريل ١٩٣٧، ص ١٨، ١٩.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣٥) إسماعيل أدهم، شعراء معاصرون، ج ٢، ص ٤٤٠ : ٤٤٢.

(٣٦) إسماعيل ادهم، مصر والثقافة الأوروبية، مقال في المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٧، ص ٣٠، ٣١.

(٣٧) إسماعيل أدهم، شعراء معاصرون، ج ٢، ص ٥٢١، ٥٢٢.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٩٣، ٩٤.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٥.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٨٣، ٨٤.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٤٢) إسماعيل ادهم، مصر والثقافة الأوروبية، مقال في المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٧، ص ٢٣.

(٤٣) إسماعيل ادهم، شعراء معاصرون، ج٢، ص٤٤٤.

(٤٤) المرجع السابق، ص١١٠.

(٤٥) إسماعيل ادهم، قضايا ومناقشات، ج٣، ص١٤٥.

(٤٦) المرجع السابق، ص١٦٠.

(٤٧) المرجع السابق، ص١٦٩، ١٧٠.

(٤٨) المرجع السابق، ص١٤٧.

(٤٩) المرجع السابق، ص١٧٥.

(٥٠) إسماعيل ادهم، شعراء معاصرون، ج٣، ص٨٣.

(٥١) احمد سما يلوفتش، فلسفة الاستشراق واثرها في الأدب العربي المعاصر، ص٦٣٨ : ٦٥٤.

(٥٢) احمد امين، فيض الخاطر، ج٦، ص٦٥ : ٧٩، ١٠٠ : ١٠٢.

(٥٣) احمد امين، فيض الخاطر، ج١، ص٢٤١ : ٢٤٤.

(٥٤) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٥٥) علي شلش : اتجاهات الأدب ومعاركه في المجالات الأدبية في مصر ١٩٣٩-١٩٥٥، ص١٣٧: ١٤٦.

(٥٦) إسماعيل مظهر، بشار بن برد، مقال في مجلة العصور، ع٤، ديسمبر ١٩٢٧، ص٣٠١.

(٥٧) إسماعيل مظهر، بشار بن برد(٢)، مقال في مجلة العصور، ع٥ يناير ١٩٢٨ ص٤٩٣، ٤٩٤.

(٥٨) عصمت نصار : فكرة التنوير عند أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، ص٨٩، ٩٠.

(٥٩) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى للنشر، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤، ص٨٣، ٨٤.

(٦٠) سلامة موسى، اليوم والغد، سلامة موسى للنشر، القاهرة، ب ت، ص٦٧ : ٧٠.

(٦١) سلامة موسى، حرية الفكر وابطالها في التاريخ، سلامة موسى للنشر، القاهرة، ب ت، ص٨٩.

(٦٢) محمد حسين هيكل، ثورة الأدب، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، القاهرة، ب ت، ص ١٤٢.

(٦٣) ساطع الحصري، آراء وأحاديث في اللغة والأدب، ص١٣ : ٢١.

(٦٤) علي شلش : اتجاهات الأدب ومعاركه في المجالات الأدبية في مصر ١٩٣٩ - ١٩٥٥، ص١٣٧ : ١٤٩.

(٦٥) نفوسة زكريا، تاريخ الدعوة إلى العامية في مصر،، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية ١٩٦٤، ص٩ : ١٢٢.

(٦٦) احمد إبراهيم الهواري، إسماعيل ادهم ناقداً، ص٧.

(٦٧) المرجع السابق، ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٦٨) طه حسين، إلى الأستاذ توفيق الحكيم، مقال في مجلة الرسالة، ع، ١٥ يونية ١٩٣٣، ص٨، ٩.

(٦٩) علاء متولي، الاتجاه النقدي في الفكر عند الفلسفي عند زكي نجيب محمود، ص٩٧ : ١٠٦.



خاتمة

تلك كانت وقائع مناظرة فليكس فارس وإسماعيل أدهم وخلفياتها التاريخية وأبعادها الفكرية. فعلى الرغم من ثراء وجدة وإيجابية المساجلات والمطارحات التي دارت بين المنابر الفكرية المختلفة حول ماهية الثقافة وما صدقاتها ومضمونها وثوابتها ومتغيراتها، نجد معظم الكتاب المعاصرين الذين تعرضوا لقضية الثقافة العربية يصرون على مناقشة نفس المسائل وينتحلون عين الآراء في مجادلاتهم متجاهلين بذلك أصحاب الآراء التي انتحلوها وآداب التناظر وقواعده، ومفتعلين معارك فكرية لا طائل منها وعازفين عن مناقشة الإشكاليات الثقافية المواكبة للتغير الحضاري.

والحق إن القضية لم تعد مكان الحصان من العربة فقد تفككت أجزاء العربة وبليت عجلاتها ومات الحصان .

ولم تعد المهمة تدريب أحد الجرذان ليعلق الجرس في عنق القط لإنباء عشيرته بالخطر الداهم فلن يستأسد الفأر، ولن يظل القط قطاً .

ولم تعد المشكلة المفاضلة بين حيلة أجاممنون لفتح طروادة وتخليص الأميرة هيلانة، وبين التحالف مع الجن شأن راما في فتح لانكا وتخليص الأميرة سيتا. فحصان أجاممنون الخشبي أصبح زجاجيا يفضح ما في جوفه، أما الجن فانصرفوا عن راما بعد انقسامهم .

ولم يعد السؤال المطروح من أنت ؟ أو من هو ؟ بل من أنا ؟؟؟ تراني الظهر التليد والفجر الجديد، أم قوة الوجود، والكنز الموصود، والباب المرصود. أم يوسف الأخدود وأربابي دوني نيام وقعود أم تراني دونكشوت ؟ .



الفهرس

الباب الثالث : تطور المناظرة :



كتب للمؤلف

- دعوة العقل لقراءة إنجيل متى ١٩٨٨
- الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد ١٩٩٦
- المعارف الفلسفية في مصر بين التوجيه والتلقين ١٩٩٨
- الروحية الحديثة في الثقافتين الشرقية والغربية ١٩٩٩
- الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث ٢٠٠٠
- ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد مناظرة بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم ؛ الطبعة أولى ٢٠٠٠ - الطبعة الثانية ٢٠٠٦
- فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى ٢٠٠٠
- مدخل إلي مقارنة الأديان بالاشتراك مع د. محمد يسري جعفر ٢٠٠١
- الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود ٢٠٠٢
- الفكر الديني عند اليونان ٢٠٠٢
- اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية ٢٠٠٣
- الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال ٢٠٠٣
- تصور الإنسان الكامل من عالم الأساطير إلي عصر الجينوم ٢٠٠٤
- حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي ٢٠٠٤
- أحمد فارس الشدياق " قراءة في صفائح المقاومة " ٢٠٠٥

